دفاتر النهج

هادي العلوي

فصول من تاريخ الاسلام السياسي

فصول من تاريخ
الاسلام السياسي

Aspects From The History of Political Islam

by

Hadi Al - Alawy

The Center for Socialist Studies and Research
in the Arab World
F. K. A.
Publishing Co . Ltd
Nicosia - Cyprus

الطبعة الثانية
١٩٩٩

مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي
شركة F. K . A. المحدودة للنشر
نيقوسيا - قبرص

مدخل

«السياسة» زنة فِعالة من ساس يسوس. وزنة فعالة للحرفة والاختصاص مثل تجارة ونجارة وحدادة وزراعة... الخ. والفاعل هو السائس، وجمعه القدماء على ساسة، ومنه قول الكميت في إحدى هاشمياته:

«فياساسةً هاتوا لنا من حديثكم»

ولم يرد مصطلح «سياسي» بالمعنى المعاصر لأن السياسة عندهم هي الحكم، ومن يشتغل في السياسة، دون أن يكون له شيء منه لايشمله الاختصاص أي أنه لايكون من أهل السياسة بما أن أهل السياسة هم أهل الحكم. على أنهم استعملوا مصطلح «دهاء» لمن يملك قدرة أو كفاءة رأي في قضايا الحكم وإن لم يكن حاكم. ويقابل الدهاء بالمعنى الحديث معرفة فن القيادة وفن الحكم. وقد عني به العرب في الجاهلية والاسلام. ويدل استعماله في الجاهلية مع انعدام الدولة على أن الدهاء لايعني السلطة بالضرورة وإنما هو الخبرة والمعرفة بفن القيادة وإدارة العلاقات في أي نظام اجتماعي.

تتفرع السياسة عند المعاصرين إلى فصلين يختص كل منهما بمصطلح مأخوذ من اللغة الألمانية. الأول هو: STATLEHR (شتاتلير) ويعني علم الدولة، أو الدولتيات بالصيغة القياسية لأسماء العلوم عند العرب. ويتناول نظريات تكوين الدولة ونشوئها وشكلها وموقعها في المجتمع وماتنهض به من مهام. أما الثاني فهو: POLITIK ويعني السياسة حرفيا، لكنه يفيد فن القيادة وفن الحكم. وهو الذي عرف عند العرب بالدهاء. وإذا أريد به الفن النظري فهو «الدهائيات» على الصيغة القياسية. ويختلط الفرعان في سياسيات القدماء: اليونان والمسلمين والصينيين مع تركيز أكثر على الدهائيات إذ لم تنشأ فلسفة مستقلة تتناول الدولة على النحو الذي عرف في

السياسيات الحديثة. ومن علماء الدولتيات عند المسلمين الماوردي وابن خلدون. ومن حيث الجانب القانوني المتعلق بسياسة الدولة ووظائفها نشأ فرع متخصص في الفقه الاسلامي سمي «الأحكام السلطانية» اختصت به مؤلفات تحمل هذا العنوان، كما تناولته أبواب الجهاد والقضاء من كتب الفقه. وتحسب على نفس الفرع كتب الخراج مثل كتاب أبو يوسف ويحيى بن آدم. ومؤلفو هذه الموضوعات هم الفقهاء. كما ظهرت مؤلفات خصصت للادارة في مجالها الأوسع واتسمت بصفة موسوعية ومنها كتاب القلقشندي (١) «صبح الأعشى» والنويري «نهاية الارب» ومؤلفوها من خبراء الادارة. أما الدهائيات فعالجها كتاب متمرسون في السياسة ممن اشتغل في الغالب مع الخلفاء وغيرهم من أرباب الدولة. وقد تضمنت فهارس الكتب الاسلامية عناوين كثيرة لهذا النمط من المؤلفات وصلنا منها مايزيد على المئة عنوان حظي بعضها بالنشر ولايزال معظمها مخطوط.

تتردد الأحكام السلطانية مابين السياسة العملية للدولة التي يكتب الفقيه في عهدها ومابين المبادئ الشرعية التي ينهض عليها الفقه. والمنحى النظري (الشرعي) هو الغالب لأن الدولة الاسلامية بعد الراشدين لم تتقيد بأحكام الشريعة، إلا في القضاء الذي بقي يدار وفق الشريعة فيما لايمس سياسة الدولة ومصالح أربابها. والفقيه من جهته لم يكن حر في تجاوز النصوص لمجاراة الدولة. وإنما كان ذلك يتم بتخريجات وفتاوى فردية تبقى خارج عمل الفقيه ولاتدرج في أبواب الفقه. فالأحكام السلطانية هي في مجملها مطالب أكثر منها وقائع.

في الدهائيات، حاول الكتاب التوفيق بين حاجات السياسة العملية للحاكم وبين مبادئ العدل. ولخصوا للملوك تجارب الماضين في الاسلام ومن قبله أو عاصره من ملوك الفرس والهند والصين.. واقتصروا من الغربيين على الاسكندر، الذي حظي دون بقية ملوك الافرنج باحترام مخصوص عند المسلمين. وقد نسبت إليه كتب المنوعات (الكشاكيل) فضلاً عن الدهائيات حِكم ومواقف يصعب توثيقها وقد تكون مما أُجري على لسانه لإكسابها هيبة ومقبولية أكثر. واستعمل الدهائيون تجاربهم وآراءهم الشخصية كسياسيين متمرسين. وفيما يخص العدل يتعين مفهومه عندهم بأسلوب التعامل مع الغير من الرعية والأعداء. ولاتتضمن الدهائيات مطالب تخص العدل الاجتماعي فهي في المعتاد مؤلفات رسميين من خارج صفوف المعارضة. والعدل المقصود

---

(١) القلقشندي: بفتح القاف وسكون اللام وفتح القاف الثانية والشين.

عندهم يدور حول العلاقات والتصرفات التي تنظر فيها السلطة القضائية فيما يمس حقوق الأفراد ونزاعاتهم. لكنه يشمل أيضاً سلوك الملك مع الرعية وقوامه عدم اتخاذ القمع والتنكيل وسيلة للحكم. وهو مطلب مشترك لحكماء الصين والاسلام. (٢)

وسنجد في الدهائيات أبواب مكرسة لبناء الدولة وتنظيم المجتمع، مما هو أدخل في حقل الدولتيات. ويستفيد الكتاب في هذه الأمور من سابقات دول الاسلام، بالاضافة إلى الساسانيين الفرس، الذين اعتبرهم المسلمون قدوتهم في السياسة(٣).

عرّفت السياسة عند المتكلمين بأنها: «استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجي في العاجل والآجل» (الكليات/ فصل السين). ويشمل التعريف مفهوم الحكم ووظيفته إلا أنه يخلو من عنصر القهر المتضمّن في الدولة. وهو مخالف لتحديد عثمان بن عفان في كون السلطان وازع مادي يعوض عن قصور الوازع الديني (يزع الله بالسلطان مالا يزع بالقرآن). ويرجع الخلاف إلى مصدر التعريف. فالمتكلم مثقف يتعين مجاله بالحقائق النظرية التي تتخذ في القضايا الاجتماعية منحى معياري أكثر منه وصفي: الدولة مهمتها الارشاد، وهذه مهمة الأعزل من المثقفين. أما عثمان، أو من وضعها على لسانه ليعبر بها عن فهم أهل الدولة للدولة فمجاله السلطان القاهر، المتعالي حتى على الوازع الديني في دولة تقوم على المرجعية الدينية.

ويصدر تعريف المتكلمين عن اتجاه مشترك لدى أهل الفكر في شتى الأزمان عند معالجة ما يخص الدولة والسياسة حيث تتراءى الفروق مابين الاملاءات العملية للحاكم والتفكير النظري لمثقف. لكن الفواصل في حالة الفكر الآسيوي أوسع لأنه محكوم غالباً بالنظري اليوطوبياني. وبخلافه الفكر الأوروبي الذي يستند في المعتاد إلى خلفية تطور اجتماعي آزف يكون المجتمع قد أرهص به فانعكس في الفكر تنظيراً أو أدلجة لن تكون بعيدة عن التحول المرتقب. وخيبات الفكر الأوروبي أقل منها في الآسيوي بتأثير

---

(٢) يتطرف الماوردي فيحرم على الملك استعمال المكايد مع الرعية ويقصر جوازها على العلاقة مع العدو ويعتبر ذلك من أصول العدل في السياسة. ومطلب الماوردي مأخوذ من سياسة علي بن أبي طالب في عدم حجب الأسرار عن الرعية. وقد عدت هذه السياسة من أسباب فشل علي في نزاعه مع الأمويين، الذين جروا على مبدأ سبق لأرسطو ان قرره في سياسياته يسمح بتضليل الجمهور للحصول على دعمه للملك.

(٣) من حكاياتهم أن النبي بلغه أن رجالاً يسبون الفرس فقال: لاتسبوها، فإنها عمرت بلاد الله فعاش فيها عباد الله...

الاستعصاء الذي وسم تطور القارة الآسيوية ودورانية التاريخ فيها. إن العلاقة بين المفكر السياسي والحاكم في الغرب أوثق منها في الشرق من جهة التقارب في الفهم المتعلق بالدولة. أما في الشرق فالشقاق هو السائد بين الفكر والسياسة العملية. وقد أدى ذلك إلى الانقسام الشائع للمثقفين بين ملحق بالدولة كمصدر للرفاه الشخصي، وبين معارض مطرود منها أو نابذ لها باختياره. وشهداء الفكر السياسي في الشرق أكثر منهم في الغرب. (تنقلب المقارنة في حالة الفكر الفلسفي إذ أن ضحايا الكنيسة الأوروبية من أهل الفكرأكثر من نظائرهم في الكنيسة الاسلامية). وبسبب ذلك نجد المساحة الأوسع لليوطوبيا في آسيا متناسبة مع حجم الشقاق مع السياسة العملية. وقد خدم الفكر السياسي في الغرب تطور المجتمعات وانقلاب الدول باقتصاره على قدر أقل من اليوطوبيا، التي جاءت إلى أوروبا من مصدر شرقي بقدر مانأخذ أفلاطون كمنشئ لليوطوبيا الأوروبية[٤] ويتعين بناء على ذلك أن ننظر إلى انفصال عمل المؤسسة الفقهية عن عمل الدولة. وكانت العلاقة بينهما تتردد بين رعاية الدولة للفقه مستفيدة من صفته الدينية من دون أن تلتزم بأحكامه، وبين القطيعة من جانب الفقهاء الذين يظهرون تمسك بأحكامهم الفقهية فيرفضون الرعاية الرسمية مالم تقترن بالتزام الشرع في السياسة. وكانت القطيعة أشد في القرنين الأول والثاني ثم تراخت عندما اختار معظم الفقهاء في القرون التالية التعاون مع الدولة بوصفها راعية للدين مع التساهل في أحكام الشريعة. وهنا قد لايكون الثبات في الأحكام الشرعية من نتائج مصدرها الالهي الموضح في قاعدة: «حلال محمد حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة» بقدر مايرجع إلى انفصالها عن الدولة، وعدم تأثرها من ثم بعوامل التطور في الحياة السياسية، فقد تنازل المسلمون عن مبادئ كثيرة في عقيدتهم وشريعتهم مع تمسكهم بمصدرها الالهي، وكان يمكن للشريعة أن تتعدل لو أنها بقيت مرعية من جانب الهيئات الحاكمة في العصور المختلفة.

---

(٤) أفلاطون أكثر تأثراً بالثقافة الشرقية المجاورة من ارسطو. ويفسر ذلك عناية المسلمين بجمهوريته وإهمالهم سياسيات ارسطو لأن الأولى ذات منزع شرقي.. وهناك تباين كبير بين جمهورية أفلاطون وسياسيات ارسطو قد لايكون مجهولا عند المسلمين، الذين لقبوا ارسطو بالمعلم الأول وافلاطون بالالهي. واللقب الأول يشير إلى الفلسفة بما تعنيه من التجريد الخالص في الفكر، والثاني إلى الحكمة؛ المعنية بالانسان وقضايا المجتمع في منحى تفكير معياري أقل تجريداً. لنذكر أيضاً أن UTO-PIAمأخوذ من «طوبى» الآرامية، المأخوذة بدورها من جذر «طيب »السامي القديم.

في اتجاه مقارب، تطورت الدهائيات من حيث العلاقة بالسياسة العملية. فالدهائيون المسلمون تمسكوا بمطالب العدل في حدوده التي بيناها للتو، مما يجعل الفكر السياسي الاسلامي في وضع الفكر المعياري، المطلبي، المتعارض مع المنحى الذرائعي للسياسة. ولدى المقارنة مع نصائح ارسطو ومكيافللي يبدو الدهائيون المسلمون أقرب إلى الحلم منهم إلى الواقع، رغم أنهم في الجملة لم يأتوا من صفوف المعارضة. ولم يلتزم الفكر السياسي الاسلامي حتى بالسنة النبوية في أمور تبدو متعارضة، مع خطه المعياري المطلبي. وقد نظر المسلمون عموماً إلى هذه الأمور بوصفها من خصوصيات الرسول(٥). وتتماثل المبادئ العامة للدهائيين المسلمين بصرف النظر عن اختلاف الزمان والمكان. كما تتماثل دهائيات ارسطو ومكيافللي وبينهما أكثر من ثمانية عشر قرن.

أول سياسي في الاسلام هو محمد، وهو أيضاً أول قائد وأول حاكم. وقد أقام دولته الناشئة على أسس روعيت فيها اللقاحية الجاهلية. واستمر على نهجه اللقاحي خليفتاه أبو بكر وعمر. ثم جاء الخرق الأول على يد عثمان. واستعيدت اللقاحية في خلافة علي قبل أن تتضرب نهائياً على يد الأمويين لصالح التأسيس الامبراطوري لدولة محمد. وكان الصراع السياسي قد استعر بدءاً من خلافة عثمان، وانتهى إلى قتله بانتفاضة لقاحية - اسلامية على خروجه على قيم اللقاحية الجاهلية في الحكم وعلى أحكام الشريعة في السياسة المالية. لكن جذور الصراع ترجع إلى عهد عمر وكان مصدرها الارستقراطية الناهضة التي تنشأت مع الفتوحات. وجاء مقتله عاقبة محتملة لاستحكام الصراع مع هذه الفئة القوية النافذة التي استلمت السلطة بعد مقتله. وأفلت الزمام من يد علي وحلفائه من اللقاحيين وأنصار العدل الاسلامي بعد خمس سنوات من الحروب مع الارستقراطية بقيادة معاوية. ومما سهل على الارستقراطية النصر ماحدث من شقاق في معسكر علي وحلفائه. وكان مقتله على يد الخوارج بعد أن اتهم بالتواطؤ مع معاوية. وهو اتهام معهود في التطرف السياسي داخل المعسكر الواحد. وقد شاع في عصرنا الحاضر. ويدل ماحدث في دولة الراشدين على

---

(٥) قدمت هدية إلى عمر بن عبد العزيز في خلافته فردها فقيل له: ان رسول الله كان يقبل الهدية فقال: إن الهدية كانت لرسول الله هدية وهي لنا رشوة. وامتنع علي بن أبي طالب عن تطبيق خطط الاغتيال التي كان معاوية يستعملها ضده مع علمه أن رسول الله قام بعدة اغتيالات.

الجوهر الدنيوي للمجتمع الاسلامي. ورغم أن الأطراف المتصارعة استندت كلها إلى النص الديني فإن الخلاف لم يكن على الدين . ويتميز الاسلام في ذلك عن المسيحية والبوذية، فقد تمظهر منذ البدء في دولة ومجتمع منظمين بطريقة دنيوية تستمد صفتها الدينية من عقيدة الوحي التي وفرت الاطار لمجتمع دنيوي في تركيبه العام.. فكان من الطبيعي أن يصطبغ تاريخه منذ البداية بالشقاق السياسي والاجتماعي. وفي المقابل لم يؤسس يسوع ولا بوذا دولة أو مجتمع. وقد اتجه الأول إلى تشكيل معشر شعبوي داخل المجتمع الروماني ولم يفكر بإقامة دولة. وبعد صلبه استلم الرسول بولص رسالته ليضع ديانة تحمل اسم المسيح لأنها ترتكز على نبوته ولو أنها لم تأخذ بأفكاره. وباعتناق المسيحية من جانب الملوك بعد ثلاثة قرون صارت الدين الرسمي للدولة لتنخرط من ثم في الصراعات القائمة، كطرف مع الدولة أو ضدها. أما بوذا فلم ينشئ دولة بل ديانة. وكان واعظ ديني أكثر منه قائد اجتماعي. وعاشت ديانته ثلاث قرون قبل أن تأخذ بها الدولة لتستند إليها في تمشية سياساتها الدنيوية..

هكذا عاش المعشر المسيحي والمعشر البوذي في انسجام طيلة ثلاث قرون دون صراع داخلي وإنما تعرض المعشر المسيحي لاضطهاد ديني من خصومهم الخارجيين. وأهل الدين الواحد لايتقاتلون مالم يشكلوا مجتمع دنيوي، أي دولة، حيث يتنحى العامل الديني أمام الصراع الاجتماعي والسياسي.

يصعب من هنا اعتبار دولة الراشدين مجرد دولة دينية، فهي دولة بالمعنى المخصوص للدولة، ومستهدف نشاطها مجتمع لامعشر. وبهذا الاعتبار وحده يتيسر لنا فهم الأحداث التي غصت بها تلك الحقبة وتقييم أبطالها بما لهم وماعليهم. ويستدل من تلك الأحداث أن المسلمين الأوائل لم تكن لهم نفس العقيدة التي عندنا عن القداسة الدينية. ففيما عداالنبي كان كل مسلم صحابياً أم تابعياً عرضة للتخطئة والمحاسبة على مايبدر منه حساباً يتفاوت تبعاً لموقف الضد. فمع تباين أطراف الصراع تباينت معايير الخطأ. إن عمر بن الخطاب مخطئ في حق الارستقراطية الناهضة خطأ أو جب البحث عن وسيلة للخلاص منه لكي تنطلق هذه الطبقة الجديدة في بناء دولتها التي اكتملت مواد بنائها بالفتوحات. وعثمان بن عفان مخطئ باتّباع أساليب كسرى وقيصر في إدارة دولة أرادها العرب أن تدار باللقاحية الجاهلية، وفي الانحراف عن سيرة الشيخين بخصوص السياسة المالية. وخطأه أوجب البحث عن وسيلة للخلاص منه ومبايعة علي بن أبي طالب ليعود بهم إلى السنن الأولى. وبنفس القياس، لم يكن قاتل علي مسلم متعصب كما يعتقد فرج فودة في «الحقيقة الغائبة»، بل خارجي

متطرف أقدم على قتل خليفته لاعتقاده أنه خان قضيتهم في حرب صفين، وهي حرب سياسية وليست دينية . وكانت بين المسلمين أنفسهم وليس بينهم وبين الكفار. وبالنسبة لذلك الخارجي كان علي خليفته الشرعي الذي جيء به لتصحيح انحرافات عثمان، وهي انحرافات سياسية وليست دينية، ثم انتزعت منه الشرعية لخيانته في حرب صفين، وانتزاع الشرعية عن علي هو نتيجة لسبب سياسي وليس ديني. وعندما نقرأ كتب الخوارج التي أرخت لتلك الأحداث لانجد فيها اتهام لعثمان أو علي بالتقصير في العبادات والفرائض بل نقف على تهم بالانحراف عن سيرة الشيخين في قضايا الحكم والأموال. ومن جهة القداسة، كان علي وعثمان هما الأقدس بالقياس إلى أبو بكر وعمر لكن ذلك لم يمنع الخوارج من تكفيرهما وتزكية سياسة الشيخين.

❖ ❖ ❖

في ضوء الوقائع المارة، تتعامل هذه الفصول مع مؤسسي الاسلام محمد وأصحابه وأهل بيته بوصفهم قادة سياسيين واجتماعيين وذلك بقدر مايكون البحث في تاريخ الاسلام السياسي وليس في النبوة. ومع مراعاة الاختصاص، فإن النبوة مكانها الفلسفة واللاهوت ولاعلاقة لها بالتاريخ السياسي. وقد روعيت هذه الاعتبارات عند القدماء، فاختص المؤرخون في التأرخة للأحداث السياسية والعسكرية التي رافقت ظهور الاسلام وماتلاه في سائر العصور الاسلامية، بينما بُحثت النبوة على يد المتكلمين والفلاسفة، وهؤلاء لم يكونوا من أهل التاريخ. وقد رسم ذلك حدود اختصاص معلومة بين أعمال الفلاسفة والمتكلمين وأعمال المؤرخين.

من هنا لم نجد حاجة في دراسة التاريخ السياسي للاسلام إلى التعريج على النبوة كموضوع للوحي. وحيثما وردت الاشارة إلى هذا الموضوع فمقصودها المدلول السياسي للنبوة. وفيما عداه، يثير إقحام النبوة كموضوع للوحي في التاريخ السياسي مشكلات تمنع من تقييم إنجازات مؤسسي الاسلام وإخفاقاتهم كما عرضها المؤرخون لا كما يريدها المؤمنون. ونذكّر هنا بالتناقض الذي وقع فيه سبينوزا بتجريده موسى من صفة القائد السياسي ودعوته إلى النظر إليه من زاوية الوحي السماوي. ومع أن سبينوزا قد يكون مدفوع بالتقية فإن مصادرته هذه تعززالاتجاه في الأوساط المحافظة

إلى دمج السياسة في النبوة، مع مايترتب عليه من صعوبات في الفهم للتردد في استعمال وسائل النقد التأريخي للمجتمعات والممالك التي أقامها الأنبياء [1].

من جهتنا نجد أن الخضوع لمبدأ القداسة في فهم تاريخنا قد أخلى الساحة للمؤرخين الغربيين كي يبحثوه على هواهم. وكان بمقدورهم ذلك لأنه من جهه تاريخ الغير، والغير المتبوئ مركز الخصومة، ولأنهم من جهة أخرى يكتبون في وسط غير محكوم بسلطان القداسة. كان الخلاص من هيمنة الكنيسة قد مكن الغربيين من دراسة تاريخهم المتلابس مع الكتاب المقدس بأساليب مغايرة أعطت لعلم التاريخ مكانة لم يعهدها منذ ابن خلدون. ورغم بقاء الأساليب والمناهج اللاهوتية في الوسط الجديد، فرضت المناهج الحديثة في علم التاريخ هيمنتها على مجمل الوسط. عندئذ صار في وسع الغربيين أن يقرأوا تاريخهم بعيداً عن القسر الديني وبمناهج حرة تعتمد ماسماه ابن خلدون طبائع الأشياء، ونسميه نحن قوانين التاريخ. وبالطبع فقد تفاوت المؤرخون الغربيون في جودة الفهم وجدية المنهج تبعاً لعوامل شتى كالاختلاف في الايديولوجيات والمواقع الاجتماعية والسياسية. فضلاً عن التفاوت في كفاءة المؤرخ ومدى مايتمتع به من أفق معرفي أو إحاطة ثقافية. ولما جاءت الماركسية بتفسيرها المادي - العلمي للتاريخ تقدمت مناهج المؤرخين طوراً إضافياً فظهر مؤرخون ماركسيون صدروا عن نظرات أكثر حصافة ساعدت على توفير وسائل أفضل لفهم القضايا التي يعالجها علم التاريخ، وفي نفس الوقت أتيح للمناهج السابقة تعديل وسائلها للوصول إلى هذا الغرض. ولاأبغي من وراء ذلك أن يفهم القارئ أن التفسير العلمي للتاريخ موقوف على الماركسية، فالمباحث التي كتبها مؤرخون بورجوازيون وليبراليون ينعمون بالروح العلمي والصرامة المنهجية لم تعوزها الأصالة. وما قامت به الماركسية هنا أنها ساعدت المؤرخين الحازمين على التخلص من عيوبهم الناتجة عن الكتابة في وسط تهيمن عليه الرؤى الرأسمالية للعالم. بينما سبّب القصور في فهم الديالكتيك الماركسي وعدم استيعاب المادي العلمي في الماركسية من طرف الماركسيين انتهاكات في علم التاريخ

---

(١) كثيراً مايضطر المفكرون المستقلون في عالم الأديان السماوية الثلاثة إلى خيانة أنفسهم تحت اعتبارات التقية، ويتيحون بالتالي للمحافظين أن يشوشوا ليس على قرائهم فقط بل وعلى تاريخهم الفكري ايضاً. يمكن أن نعدد إلي جانب سبينوزا: المعري، ابن رشد، الشيرازي، أقطاب التصوف، غاليلو وديكارت... وغيرهم.

تذكرنا بالتاريخ المقدس. والمادية إذا انجردت عن شرطها العلمي بحيث تتأدلج لتصبح مادية خالصة، تنتج قداسة جديدة.

هذه الوسائل المتقدمة عند المؤرخين الغربيين، والتي نتمناها لنا أيضاً، لم تطبق في دراستهم، لتاريخنا. لقد تناولوه كتاريخ غير مقدس كما هو تاريخهم في الوعي الجديد، إلا أنه بقي عندهم «تاريخ للعدو». ولذلك استمر اتجاه سائد من التصورات القروسطية أو الصليبية يفرض نفسه على معالجات للتاريخ الاسلامي كتبت بلغة حديثة إنما وفق تصميمات موروثة. وقد فتنت هذه اللغة الحديثة بعض كتبانا وقرائنا فوثقوا بأصحابها وسلموا لهم القيادة في علم التاريخ الاسلامي كما هي في علم التاريخ الأوروبي. والذي مكن لهم ذلك استمرارنا نحن على تناول تاريخنا السياسي بوصفه من التاريخ المقدس.

بيد أن الاطلاع على مناهج المؤرخين الغربيين فتح لنا كوة أتاحت لمؤرخينا المعاصرين إنشاء نظرات جديدة أعادتهم إلى ابن خلدون. وترجع البداية إلى القرن التاسع عشر، ثم نضجت مع القرن العشرين. وكان رائدها الأكبر هو طه حسين بكتابه «في الشعر الجاهلي» الذي هز التاريخ المقدس للمرة الأولى في عصرنا الحاضر. وكان إقداماً جرب فيه حظه مع الفكر الراكد في حضن اللاهوت العثماني. وقد دفع ثمنه محاكمة قضائية وفصلاً من التدريس في كلية الآداب. وهو ثمن بخس على أي حال بالمقارنة مع مدفوعات الفكر الحر في الغرب في القرون الوسطى وعصر النهضة. (خفض عليه الثمن أن الكنيسة الاسلامية لم تملك سلطة زمنية تخولها الاعدام على خوازيق النار)على أن طه حسين تراجع قليلاً فأصدر طبعة أخرى لكتابه الأزمة حملت عنوان «في الأدب الجاهلي» وجاءت أوسع من الطبعة الأولى وأنضج. وقد حذف منها عبارات التكذيب المباشرة للنصوص الدينية ولم يغير شيئاً غيرها. وظهر لطه حسين بعد هذا الكتاب معالجات لبعض الأحداث الكبرى في صدر الاسلام يتقدمها كتاباه «الفتنة الكبرى» و «علي وبنوه». واستعان في هذه الدراسات بشيء من المنهج المادي لايصل به إلى التمركس وإنما استدعاه مزاجه العلمي الذي تبلور في الفكر الأوروبي الحديث. وأظهر طه حسين في اسلامياته تعاطف مع الفريق المظلوم القريب من قضايا الجمهور ضد الارستقراطية الاسلامية. وهو أقدم من نبه إلى ثورة الزنج في جنوب العراق ودعا إلى دراستها. لكن الأعمال التثريخية لطه حسين بدت معوقة بتأثيرات مزدوجة من الفكر الأزهري الذي ترعرع فيه أيام الصبا ومن مثاليات بعض المناهج السائدة في الغرب. وبالقياس إلى «الأدب الجاهلي»، تبقى اسلامياته أدنى في صرامتها العلمية.

عاصرت اسلاميات طه حسين كتابات عباس محمود العقاد في السير والعبقريات. والعقاد يجري في الوادي المقدس، وشخصياته سماوية لاتتآلف مع مطالب البحث في التاريخ السياسي. وكان العقاد برغم ذلك أكثر خضوعاً للاستشراق من طه حسين وقد تبنى أحكام ملتبسة للمستشرقين بدت وكأنها أفكاره الشخصية(٢). وكانت لطه حسين تحفظات بخصوص نزاهة المستشرقين وفهمهم للنصوص الاسلامية.

وظهرت في وقت مقارب اسلاميات أحمد أمين الموزعة بعناوينها على ساعات النهار. ويتقارب أحمد أمين مع طه جسين، الذي كتب له مقدمة كتابه الأول «فجر الاسلام» ومنهجه خليط من اللبرالي والمادي ولغة البحث عنده أكثف من لغة طه حسين المأنوسة بالبلاغة الأدبية. وقد جاراه في الكتابة بمنهج علماني من دون أن يبلغ به حد التصادم مع المقدس. وخضع في معالجات أساسية لمصادرات المستشرقين.

في أواسط الخمسينات ظهر كتاب مكرس لثورة الزنج ألفه المؤرخ العراقي فيصل السامر باعتناء من الحزب الشيوعي. ومنهج السامر ماركسي لبرالي مع قدر ملحوظ من الموضوعية والرصانة يعكس شخصيته العلمية والاجتماعية الرصينة وتواضعه العلمي. وفي غضون الستينات والسبعينات نشرت كتابات عن ظواهر معينة تجري في خط الاهتمام الذي دعا إليه طه حسين بخصوص ثورة الزنج ولقي صداه الأول في مؤلف فيصل السامر، فكتب محمد علي ريان عن «قرامطة العراق» وعني سهيل زكار بنشر مصادر مجهولة عن القرامطة وكتب حسني الخربوطلي عن «المختار بن عبيد الثقفي» ومحمود اسماعيل عن «تاريخ الحركات السرية في الاسلام» وأحمد

عباس صالح عن «الصراع بين اليسار واليمين في الاسلام» ومحمد عمارة عن بعض الوثبات المسلحة للمعارضة. كما صدر كتاب ثاني عن «ثورة الزنج» لأحمد علبي (بضم العين وفتح اللام). وتأتي هذه الكتابات في سياق الموجة اليسارية التي صعدت في تلك الحقبة، وتحمل معظمها تأثرات بلغة السياسة اليومية تدل على نوع المؤلفين وهم في جملتهم من المناضلين السياسيين أو المتأثرين بالموجة اليسارية في الثقافة.

ومع بداية السبعينات في العراق توجه طلاب الدراسات الأدبية العليا إلى تناول مفاصل من التاريخ السياسي والاقتصادي في أطروحاتهم للماجستير والدكتوراه. وتميزت الأطروحات بنفس أكاديمي يعكس الرغبة في استيفاء شروط البحث الجامعي، وهي متأثرة أيضاً بالفكر اليساري مع احتفاظها بالصرامة المنهجية، إلا أنها لم تبتعد

---

(٢) كاعتماده في دراسة ابن الرومي على أصله اليوناني الذي فسر به المستشرقون خصوبة خياله...

كثيراً عن أجواء المستشرقين، وبينهم هذه المرة المستشرقين الروس والسوفييت. ومن الأعمال البارزة لهذه الحقبة كتاب حسين قاسم العزيز عن ثورة الخُرَّمية وهو أطروحته للدكتوراه في معهد الاستشراق بموسكو. ويحمل الكتاب بصمات المستشرقين الروس السوفييت من جيل مابعد كراتشكوفسكي، وهو الجيل الأضعف في منهجه العلمي والأقرب إلي مشكلات السياسة اليومية (٣).

فيما عدا هذا القليل من الكتابات المسيسة لانزال بعيدين عن استيعاب مناهج الغربيين الخارجة على التاريخ المقدس. وقد تحاشاها العلامة الشهيد بخبراته الهائلة التي تجعله ميسم مرحلة بتمامها، فراغ إلى الفكر الفلسفي لئلا يصطدم بالمحرمات. وجرى على نفس الخط طيب تيزيني بتركيزه على الفلسفة الاسلامية التي يسميها فلسفة عربية. وتنتظم في دائرة المقدس تواريخ المدارس والجامعات وماتتعهده وسائل الاعلام الصوتية والصورية والمكتوبة. لكن أفذاذاً من الكتاب تخرج بين الحين والآخر بأعمال مستقلة تعالج ظواهر من تاريخنا العام بطريقة تتحاشى سلفية المناهج الحكومية واورو مركزية الاستشراق على السواء. وأضع على هذا الملاك أعمال الأردني فهمي جدعان. وتنتشر حالياً موجة من الكتابات في التاريخ السياسي يكتبها مناوئون للحركات الأصولية. وقد حملت آثار ردود الفعل السياسية فاتجهت إلى تسفيه التاريخ السياسي للاسلام من دون أن تقدم معالجات حرة تساعد على تكوين فهم متوازن لمنجزات مؤسسي الاسلام وإخفاقاتهم. وتتسم هذه الكتابات بلغة دبلوماسية تراعي محظورات التاريخ المقدس، لكنها تعالج في نفس الوقت مفرداته الدنيوية بالطريقة التي يكتب بها تاريخ الغير/ المتبوئ مركز الخصومة.

في سعينا لمواصلة خطوط التنوير المعاصرة واستلهامها في النظر إلى تاريخنا السياسي نشعر بالحاجة للعودة إلى طه حسين كما عبر عن نفسه في كتابي الشعر الجاهلي و الأدب الجاهلي. ولو أننا نجد قبل ذلك مايغري بالتطلع إلي ماوراء طه حسين نحو الرائد الأبعد ابن خلدون. ففي هذا المثال نقف على مؤرخ مؤمن بالنبوات لكنه متبصر في حقائق الحياة البشرية إلى الحدود التي مكنته من عزل قضايا الايمان عن قضايا التاريخ وتفسير الأخيرة على أسس مستمدة من حياة البشر على الأرض، وهي الحياة المحكومة بنواميس ثابتة اسمها «طبائع الأشياء». وقد لايكون من الصدفة

---

(٣) يبقى كراتشكوفسكي افضل معبر عن التقاليد الأكاديمية للاستشراق الروسي. ولم يستمر منهجه من بعده إلا في غرارات متباعدة.

أن يستهل طه حسين أعماله العلمية بالكتابة عن ابن خلدون وأن يترافق ذلك مع بداية اطلاعه على مناهج الغربيين ليستخدمها بطريقة نقدية فيما نسميه إعادة كتابة تاريخنا. وهذه المهمة نهض بها كما رأينا بدءاً من كتابيه عن الشعر الجاهلي والأدب الجاهلي. ومع أن الكتابين مكرسين لتاريخ الأدب فإن منهجهما يمس قضايا التاريخ العام من جهة المبادرة إلى رفع القداسة عنه لدراسته ليس على أساس النبوات بل استناداً إلى طبائع الأشياء.

ومع تقدم أفكارنا على هذا الدرب بوصول المادية العلمية يكون علينا تجاوز طه حسين. وقد تجاوزناه على يد فيصل السامر والسائرين على نهجه.. والسامر كطه حسين متمكن من مصادره كمؤرخ محترف. وهو الخارج مثله عن فروض السياسة اليومية والمتقدم عليه بمنهجه المادي في دائرته المتصلة بالتحرر من المستبقات الايديولوجية، مع إدراكه، كطه حسين، أن مايدرسه هو تاريخه وليس تاريخ الطرف الآخر الملزوز بالخصومة. ونجد في حالتنا هذه مايشبه المصادفة بين منهجية الكاتب واتجاهه السياسي، وإن تكن المصادفة لاتخلو من رابط منطقي: كان طه حسين عضو في حزب الوفد، قائد الحركة الوطنية بمصر قبل عبد الناصر. وقد استوزرته حكومة الوفد المنتخبة عام ١٩٥٠ للمعارف (التربية). وكان فيصل السامر صديق الحزب الشيوعي واستوزرته حكومة ١٤ تموز ١٩٥٨ للثقافة. ونجح طه حسين في وزارته فوفر مكاسب مرموقة للتعليم في مصر. ولم يتاح لفيصل السامر أن يجرب حظه في الوزارة لأنه أقيل بعد أشهر من جانب القادة العسكريين. والنزعة العلمية هي الأميز في شخصية الكاتبين، ولم يحملهما التورط في النضال السياسي على التساهل في العمل العلمي، وهما يتفقان أيضاً في تناول التاريخ الاسلامي بوصفه تاريخهما. وهكذا يتمثلن في تجربتهما غرار المؤرخ الجيد الاطلاع، المستفيد من مناهج علم التاريخ الحديثة لدراسة تاريخه، والمرتبط بالحركة الو طنية من غير أن يخضع في دراساته لمطالب السياسيين.. أما توليهما الوزارة فهو مفارقة حرجة لاتصلح سابقة لغيرهما. مع العلم أنها كانت حالة يتيمة لم تتكرر في حياتهما.

يتبين لنا من هذا الاستعراض السريع لمخططات الكتابة في تاريخنا السياسي أنها تجري في سياق تقدم مكبوت بضديات عديدة. ويأتي التشبث بطه حسين وفيصل السامر من جهة كونهما الأكثر استقلالاً في أعمالهما العلمية: حصراً عند الأول في كتابيه عن تاريخ الأدب والثاني بكتابه عن ثورة الزنج. يحملنا على الحصر أن اسلاميات

طه حسين كانت أكثر خضوعاً للأضداد. أما السامر فتوقف عند ثورة الزنج ليكتب عن تواريخ أخرى أقل حساسية. وقد تحدثنا من قبل عن اتساع مجال البحث في قضايا الفكر ومحدودية الانجاز فما يخص التاريخ السياسي. ولعل مرد ذلك إلى أن الفكر بتركيبه المعقد، الغير مفهوم للسياسيين ورجال الدين، يبقى أقل إثارة لردود الفعل من نسيان المقدس في التاريخ السياسي. وتجربتي الشخصية تدل على ذلك، فكتابي الوحيد الذي لم يمنع من التداول في العراق وبقية البلدان العربية هو «نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي» بينما منعت كتاباتي في التاريخ السياسي وهي أقل «مروقاً» من ذلك الكتاب.. وتصدق المفارقة على مؤلفات العلامة الشهيد ومؤلفات طيب تيزيني التي وصلت إلى معظم القراء العرب، وكلاهما يرجع إلى مادية غير مستورة.

❖ ❖ ❖

في محاولة للسير على النهج المنشود في دراسة تاريخنا السياسي تأتي الكتابات التي يضمها المجلد الحالي. وهي تشتمل على الكتب الثلاثة التالية:

«في السياسة الاسلامية» وقد صدر عام ١٩٧٤ عن دار الطليعة ببيروت.

«الاغتيال السياسي في الاسلام» عن مركزالدراسات الاشتراكية في العالم العربي عام١٩٨٨

«من تاريخ التعذيب في الاسلام» عن نفس المركز عام ١٩٨٦.

وبعد هذه الكتب تأتي إضاءات لجوانب ذات علاقة من التاريخ السياسي تشتمل على دراسة للقاحية الجاهلية وأخرى عن قريش وثالثة عن اقتصاديات الاسلام. والثلاثة مما نشر في مجلات دورية في السنوت القريبة الماضية. وفي القسم الأخير من المجلد محاولة لفهم الاسلام المعاصر والحركات السياسية المرتبطة باسمه.

واجهت الكتب الثلاثة ردود فعل مختلفة ترجع إلى التباين في الاتجاهات السياسية والفكرية. وقد منعت كما بينت للتو من معظم البلدان العربية فكان توزيعها يقتصر على المهجر الأوروبي بجانب ماوزعه منها المختصون بتهريب الكتب. وقد شن رجال الدين الشيعة حملات مركزة على الكتاب الأول الذي صدر قبل هجرتي الاضطرارية من العراق. وعقد خطباء الحسينيات مجالس مطولة للرد عليه. وأشاع أتباع بعض الشيوخ أنهم قتلوني. ولما سئلوا عن الكيفية قالوا إنهم تسوروا المنزل إلى

السطح. وكان الوقت صيفاً والعراقيون ينامون على السطوح في الصيف. وقد توقفت من ذلك اليوم عن النوم فوق السطح! ولم يتحدث رجال الدين السنة عن الكتاب وهم أقلية ويخضع نشاطهم الديني لوزارة الأوقاف، لكن الكتاب منع من دخول العراق بتأثير خير الله طلفاح، خال صدام حسين، وهو سني ناصبي شديد التعصب.

وشنت حملات على الكتابين الأخيرين، اللذين منعا أيضاً من التداول. وفيما يلي مجمل عن الردود والملاحظات التي وردت عنهما نستعرضها للتعرف على الأمزجة والمسارات الفكرية للفئات المختلفة في مجتمعنا العربي فيما يخص التناول المستقل لتاريخنا السياسي:

١- وردت اعتراضات حول العنوان الذي تضمن عبارة «في الاسلام» وقالوا إنه يجب أن يكون «في تاريخ الاسلام». ومن الذين اعترضوا تراثيون ورجال دين يتداولون كلهم عبارات من قبيل: أول قاضي في الاسلام، الالحاد في الاسلام، العلوم في الاسلام، أول شهادة زور في الاسلام، أول رأس حُمل في الاسلام، أول مولود في الاسلام... الخ.، وكلها تعني: «في تاريخ الاسلام»، ان التخبط في بديهيات اللغة الاسلامية لمختصين بالاسلام هو من نتائج النقد القائم على المستبقات العقائدية.

٢- بلغني عتاب من زملاء عراقيين في داخل الوطن من مثقفي اليسار على كتاب التعذيب. وأبلغني الزميل الذي نقل إلي العتاب، وهو من أعلام مثقفينا، أنه بين لهم «موقفي الايجابي» من الاسلام وأن الدراسة لاتستهدف التشنيع بل هي تجري في خط التعامل المستقل مع تاريخنا السياسي بعيداً عن العداء والولاء. وكان الكتاب قد وصل إلى بعضهم عن طريق المهربين.

٣- قال لي كتبي مرموق من أهل دمشق أن كتاب التعذيب سيجلب علي سخط السلفيين والماركسيين معاً. فقلت له: سخط السلفيين معروف، فما شأن الماركسيين؟ فقال: «لأنك بينت موقف الفقهاء ضد التعذيب وهو جانب مشرق من الاسلام لايعجبهم إظهاره». ولدينا في الواقع ماركسيين من هذا النمط وهم الذين يوحدون التراث الاسلامي في الدين الاسلامي ويجعلون مصطلح حضارة اسلامية مرادف لقولنا: شريعة اسلامية وعقيدة اسلامية. وأنا أبحث في الحضارة الاسلامية كما أبحث في الحضارة الصينية. ومنطلقي هو التمييز بين الدين والحضارة كما نميز بين الاديولوجيا والعقل. على أن الكتبي المذكور ربما كان يخلط الماركسي باللبرالي. والعداء للاسلام كتراث أظهر في الوسط اللبرالي منه في الوسط الماركسي. لأن

الليبراليين أكثر خضوعاً لهيمنة الاديويولجيا الغرباوية بحكم المصدر الغربي الأحادي لثقافتهم. ويتضح ذلك من تصنيف الفئات التي دافعت عن سلمان رشدي وروايته وهي في مجملها فئات ليبرالية وإن استعمل بعضهم لغة ماركسية أو استعان بمقولات ماركسية مقتطعة من منظومتها العامة.

٤- لاحظت من استقراءاتي الشخصية أن الكثير من أفراد النقيضين، أنصار الاسلام وأعدائه، لم يقرأوا من كتاب التعذيب إلا قسمه الأول الذي يصف فنون التعذيب عند المسلمين. واستناداً إلى هذه القراءة الناقصة حكم الأنصار على الكتاب بأنه مكرس للتشنيع على الاسلام من طرف مؤلف ملحد. بينما اعتباره المناوئون وثيقة تثريخية على همجية المسلمين. وقد أعرض الفريقان عن قراءة القسم الآخر الذي يستعرض آراء الفقهاء المعارضة للتعذيب. ومن جهتي فأنا لم أكتب القسم الأول لإرضاء الليبراليين، ولم أكتب القسم الثاني لإرضاء السلفيين، فآخر مايعنيني هو غضب ورضا المتأدلجين من أي فئة.

٥ - بلغت الحملة على الكتابين أوجها في مقالة كتبها صحفي معروف لم يوقع باسمه الصريح في جريدة القبس الكويتية. ويفهم من توجيه المقالة وعناوينها أن الغرض منها ليس الهجوم على المؤلف إنما البحث عن مرادف شيوعي لسلمان رشدي. وكان المقال قد كتب قبل انحلال المعسكر الاشتراكي، فزعم الكاتب أن الكتابين طبعا في براغ، عاصمة تشيكوسلوفاكيا آنذاك. وهما في الحقيقة مطبوعان ببيروت. وقال إن من يقرأ الكتابين يشعر أن المؤلف أستاذ في جامعة تل أبيب لولا أنه كاتب عربي معروف. (العدد صادر في ٣٠ تموز ١٩٨٩) والملحوظ أن الجريدة الكويتية التي تصورت أول الأمر أن المؤلف أستاذ في جامعة تل أبيب، تتبنى منذ أعوام خلت خطط السلام الساعية لتثبيت اسرائيل /في عاصمتها الجديدة الموحدة/ أما الكاتب فهو محرر القسم الثقافي لمجلة أسبوعية عنيت، فضلاً عن متابعة خطط السلام، بتبريز الكتابات المؤيدة لسلمان رشدي الأصلي.. (أوردت هذه المفارقات لأجل المقارنة وليس غايتي الرد على الهجوم، الذي لم أرد عليه في حينه).

٦- صارحني زملاء من سنة أهل الشام أن كتاب التعذيب مكتوب بروح طائفية. وأشاروا بهذا الصدد إلى عدم ذكر التعذيب عند الفاطميين. وكان هذا في الواقع نقصاً سببه عدم معرفتي الكافية بتاريخ الفاطميين. ولعل للزملاء المذكورين عذراً في قول نهج البلاغة: من وضع نفسه في مواضع التهم فلا يلومن من أساء الظن به! وأعترف بمسؤوليتي عن هذا الاشكال.

٧ - نددت الصحافة الأصولية الصادرة بالعربي في ايران وبريطانيا بالكتابين وقالت احداهما إني أحمل عقدة العداء للاسلام التي يحملها صدام حسين. والمقارنة خاطئة بخصوص صدام، إذ أن العداء للدين من جانب المؤمن به في الأصل يتطلب قدراً كافياً من الثقافة يضع صاحبه في تعارض مع الايمان. وبدونه يخلو قلب المؤمن من الريب فضلاً عن المروق.

المشاهد بوجه عام أن الردود التي يكتبها المتأدلجون من أي فئة للدفاع عن مسلّماتهم تخلو من فعل الجدل على أرضية المسائل الخلافية، ويلجأ أصحابها بدلاً من ذلك إلى الاتهام المثير للعاطفة. وهذا التكتيك يفيد أحياناً في كسب تأييد قطاع من الجمهور هو في الغالب مايشمله وصف الغوغاء، إلا أنه يُبقي المسألة الخلافية على حالها، وقد وصلتنا ردود على المعري من هذا القبيل، كما أن المعري نفسه كتب تحت الضغط شروح تأويلية لبعض لزومياته لكنها لم تؤثر على جدية انتقاداته للمؤسستين السياسية والدينية، وماتزال نصوصه المارقة تحظى بقراء يتكافأون في العدد مع قراء النصوص المقدسة.. ولايرجع السبب إلى اختيار أنفار معدودين سبيل الانحراف بل هي ظاهرة ملازمة لنمو النشاط الفكري في أي زمان ومكان. وقد تضمنتها القاعدة الدينية التي تقول: «من تمنطق تزندق» ولاحيلة لأحد في ذلك فللعقل قوانين كما للايمان قوانين وكل منهما يفعل في مضماره مالايفعل الآخر. وعندما قال المعري:

رجلان أهل الأرض ذو عقلٍ بلا … دينٍ وآخر ديِّن لاعقل له،

إنما كان يقرر حقيقة اجتماعية استقرأها بنفسه.

ومايعنيني أولاً وأخيراً من هذه الفصول إنما هو الكشف عن مآثر تاريخنا وخطاياه دون انحياز أو مستبقات عقائدية، مع الاستعداد دوماً لتقبل التكفير من الأضداد والنقائض في أي مسألة يختلفون عليها. إن العقيدة هي شر مايملكه أهل العلم وهي الرقيب الداخلي الذي لايقل سوءاً عن الرقيب الرسمي، والمسئولة عن تكوين الوجدان القمعي للأفراد ومصادرة حرية الضمير. وهي إذا كانت مفيدة لتحريك الجمهور في منعطف تثريخي معين يجب أن تبقى في منأى عن العقل الباحث لئلا تكون كما يقول الغزالي حجاباً يمنع من النظر إلى حقائق الأشياء.

هادي العلوي

دمشق الشام آب ١٩٩٤

ربيع الأول ١٤١٥

خلاصات في السياسة
والفكر السياسي في الاسلام

الكتاب الأول

الفصل
الأول

حول تكتيك الدعوة الاسلامية

من النبوة إلى السلطة

ابتدأ النبي محمد دعوته بأقرب الناس إليه، ممن تجمعه بهم صلة شخصية كان يقدر بسببها عدم المخاطرة واحتمال التأييد. فعرض على خديجة زوجته ثم على ابن عمه عليّ وربيبه فخادمه زيد بن حارثة ثم صديقه الحميم أبو بكر. وكان هؤلاء أول الناس اسلاماً. وبتأثير أبو بكر دخل في الدعوة مجموعة من التجار الصغار تنتمي إلى بعض الأسر القوية في مكة. وكان تقدم الدعوة بطيئاً بسبب النهج الذي اختاره محمد وهو العمل السري. ونظراً إلى الظروف التي بدأت فيها الدعوة، فإن العمل السري هو النهج الوحيد الذي كان مقدوراً على انتهاجه. وكان دخول الأفراد في الدين الجديد مشفوعاً بتكتم مبالغ فيه، فكان الرجل يخفي إسلامه عن أسرته؛ والديه أو إخوانه أو زوجته. وقد اتخذوا من دار أحد الدعاة وهو الأرقم ابن أبي الأرقم مخبأ يجتمعون فيه إضافة إلي اجتماعاتهم في بعض شعاب مكة.

واضح إذن أن الدعوة الاسلامية قد مارست في سنواتها الأولى شكلاً من التنظيم السري يعتمد على تكتل بسيط. وكانت الدعاية للحركة تقتصر على العلاقات الشخصية. وفي غضون ثلاث سنوات استطاعت الدعوة أن تستهوي من أربعين إلى ستين نفراً بينهم عشر نساء. وقد تألف من هذا العدد نواة الكتلة التي أصبحت قادرة على الإعلان بالدعوة، وعندها قرر محمد الانتقال إلى النشاط العلني. وقد اعتمد محمد في الدعاية لدينه على الوعظ وكانت وسيلته إلى ذلك

القرآن، الذي روعيت في صياغة آياته ميول العرب الجاهليين الأدبية مع تفرد بلاغي أريد به أن يكون من دلائل النبوة. وإلى جانب ذلك واجه محمد مهمة المحافظة على نواة الدعوة ضد المقاومة الضارية التي جوبهت بها من قريش. وكان للصمود المشترك لمسلمي مكة أثره الحاسم في عدم الانهيار.

مع اليأس من أهل مكة صوّب محمد نظره إلى الخارج فعرض دينه على أهل الطائف فلم يلق استجابة. ثم فكر في استغلال موسم الحج لبث الدعوة في صفوف القادمين إلى مكة من حجاج القبائل العربية. ولم يوفق إلى استمالة أحد. ومن المرجح أن يكون قد درس في هذه الأثناء أوضاع يثرب، ثانية مدن الحجاز من حيث الأهمية، حيث توصل إلى إمكان الحصول على موقع قدم في هذه المدينة بفضل الملابسات التي كانت تعتمل في داخلها. وقد ساعده موسم الحج على الاتصال بحجاج من أهل يثرب فأسلموا على يديه وكان ذلك بداية المرحلة الثانية، والحاسمة في حياة الدعوة.

لم يكن مقدراً لمحمد على الرغم من طول الأمد الذي قضاه في مكة أن يكون مسيحاً ثانياً. إن الدور الذي رشحته المرحلة لأدائه لاينهض به واعظ ديني. وسيكون من التعقيد والاتساع بحيث لايتحدد في إطار الدين المحض. ورغم الطابع الوعظي لنشاطاته في مكة، فإننا نجد في الآيات المكية نفسها جملة من الموضوعات التي ليست من اختصاص رجل الدين، كالتنديد بأغنياء قريش والدعوة إلى إسعاف المساكين والتواضع لهم وكاتهام المترفين بالفساد ومعاداة المصلحين وبأنهم سبب الدمار الذي يلحق الأمم. بل إن القرآن ليذهب إلى مدى أبعد حين يعد المستضعفين بدولة يرثون فيها الأرض ويكونون فيها أئمة، حكاماً. وتتكرر هذه الموضوعات على حساب روحانية الكتاب المقدس بما يغري في العصور اللاحقة بإخراج القرآن من عائلة الكتب المقدسة(1). وهكذا، ماإن أسلمت يثرب حتى قرر محمد الهجرة إليها ليتخذ منها مركزاً لنشاطاته. وفي يثرب، لم يعد محمد مع بقائه نبياً مجرد واعظ ديني. لقد أصبح فضلاً عن ذلك القائد السياسي والعسكري للجماعة المؤلفة من المهاجرين والأنصار. وكان تطورهذه الجماعة إلى مجتمع سياسي مؤهل لإنجاز مهام

---

(1) هذا هو رأي بعض اللاهوتيين المسيحيين الذين اتهموا الاسلام بالاغراق في المادية. وهو ايضاً مايراه سبينوزا بتجريده القرآن من المعطى الروحاني. انظر: «رسالة في اللاهوت والسياسة» ترجمة حسن حنفي، ص ٢١٩.

الدعوة، رهناً بتمتع محمد بسلطة آمرة على جماعته، أي جمعه بين صفة النبي والحاكم. وتصدق هذه الصفة بشكل خاص على زعامته للمهاجرين، حيث ساعد انقطاعهم عن عشائرهم المقيمين في مكة على تيسير انضوائهم تحت زعامة جديدة، خارج الوضع القبلي، في حين كان للأنصار ولاء مزدوج، لمحمد والقبيلة. وكان الولاء القبلي عائقاً دون وحدة الزعامة. كما كانت الأعراف القبلية هي القانون السائد. ولما بدأ محمد يمارس صلاحياته ضمن هذه الحدود أصبحت يثرب مسيَّرة بقوتين، هما النظام القبلي، مشيخة وأعرافاً، وزعامة محمد. وفي مثل هذا الوسط لم يكن التفكير في السلطة بعيد عن هذا النبي خلافاً لما يستنتجه بعض المستشرقين من بقاء النظام القبلي محافظاً على قوته بعد الهجرة. إن القرآن يعكس إدراكاً مباشراً للسلطة في جوهرها السياسي؛ فالنبي داود وفقاً للآية ٢٧ من سورة ص لم يكن نبياً فحسب ولكنه خليفة مأمور أن يحكم بين الناس بالحق. والمستضعفون موعودون منذ الفترة المكية بأن يكونوا حكاماً. وألفاظ الملك تتردد في بعض السور بمفهومها الدال على السلطة السياسية. وقد تضمنت الآية ٦٥ من سورة النساء وجوب الانصياع لأحكام النبي في المنازعات بين سكان المدينة، بينما تأمر الآية ٩ من السورة نفسها بالطاعة غير المشروطة للرسول(٢).

---

(٢) أخرج الواحدي في أسباب النزول ماملخصه:

بعث الرسول خالد بن الوليد في سرية إلى حي من أحياء العرب وكان معه عمار بن ياسر فسار خالد حتى إذا دنا من القوم عرس (أي كمن ليلاً) لكي يصبِّحهم، يداهمهم عند الصباح، فأتاهم النذير فهربوا عن رجل كان قد أسلم. وانطلق الرجل حتى أتى عسكر خالد ودخل على عمار فقال ياأبا اليقظان إني منكم وإن قومي هربوا واقمت افنافعي او اهرب؟ فقال اقم. وأصبح خالد فأغار على القوم فلم يجد غير ذلك الرجل فأخذه وأخذ ماله فأتاه عمار فقال خلِّ سبيل الرجل فإنه مسلم فقد كنت آمنته وأمرته بالمقام. فقال خالد انت تجير عليّ وأنا الأمير؟ فقال نعم انا أجير عليك وأنت الأمير، فكان في ذلك بينهما كلام فانصرفوا إلي النبي فأخبروه خبر الرجل فأجاز النبي أمان عمار ونهاه أن يجير بعد ذلك على امير بغير إذنه. وقد جاءت الآية ٥٩ من سورة النساء لحسم النزاع ولتأكيد وجوب الطاعة لقائد السرية وهو المقصود بعبارة (أولي الأمر). وقد صار هذا النص يشمل الخلفاء بعد وفاة محمد ضمن الشرط الذي اقترحته الآية وهو رد الاختلاف إلى الله والرسول، أي الاحتكام إلى الكتاب والسنة في القضايا التي تنشب بين الحاكم ورعيته.

ومع الانتصارات التي أحرزها محمد في حربه مع قريش ومع القبائل الأخرى في الحجاز والجزيرة، تعزز وضعه كحاكم. ويحتل فتح مكة أهمية خاصة في هذا المضمار؛ فقد استدعى دخول هذه المدينة الخطيرة في الدين الجديد حداً أدنى من الضبط يوفر ضمانة لتنفيذ تعاليمه. وإدراكاً لهذه الضرورة عيّن محمد قبل عودته إلى يثرب والياً عليها هو عتّاب بن أسيد. وقد تكرر هذا الإجراء مع المدن والأقاليم التي فتحت بعد مكة. ولما أتم النبي مَسلمة الجزيرة معتمداً على قوة الدعوة والسلاح فقد ضمن أن يدين له بالولاء كل أولئك الذين قبلوا أو أرغموا على الدخول في دينه. وفي غضون المرحلة الأخيرة من حياته بات من الواضح أن الجزيرة مقبلة على أن تغدو مجتمعاً سياسياً واحداً تديره يثرب. وتبعاً لمؤرخي السيرة، بلغ عدد العمال الذين كانوا في العمل عند وفاة النبي ستة عشر. وهم بين والٍ بالمفهوم الاداري للولاية كما في مكة، أو مندوب عن النبي إلى جنب الحاكم الأصليّ كما في اليمن والبحرين، أو عامل على جباية وتوزيع الزكاة.

توحيد يثرب والبحث عن نقاط الالتقاء

سعى محمد بعد الهجرة إلى تصيير يثرب معشراً واحداً يلتف حوله، وسلك إلى ذلك طريقين:

١- إحلال الأخوة الدينية محل الأخوة القبلية بين المهاجرين والأنصار والأوس والخزرج. وقد حقق هذا التوجه نجاحاً ساحقاً وفّر لمحمد قوة ضاربة اعتمد عليها في تنفيذ مخططاته المقبلة.

٢- وضع ميثاق للعمل المشترك بين المسلمين ويهود يثرب يعتمد على المبادئ المشتركة للفريقين. وتتصل هذه المحاولة في الأساس بمسألة الارتباط بين التفكير الديني لمحمد والتقاليد اليّهمسيحية. وبصرف النظر عن الملابسات التاريخية لهذا الارتباط فقد سعى محمد إلى اتخاذه كمنطلق للتفاهم مع أتباع الديانتين. وقد أعلن القرآن أنه جاء مصدقاً للكتب المقدسة السابقة؛ أسفار العهدين القديم والجديد ونص على اعتبار أنبياء اليهود والنصارى أنبياء للمسلمين أيضاً، في حين نصبت مريم قديسة للمسلمين كما هي للنصارى. ويجب أن يوضع على الملاك نفسه تلك الدعوة التي تضمنتها الآية ٦٢ من سورة

البقرة بإعلانها ثلاث نقاط مشتركة بين المسلمين واليهود والنصارى والصابئين(٣) وهي: الايمان بالله والايمان باليوم الآخر والعمل الصالح. وقد وعدت الآية من يتقيد بهذه المبادئ بالحصول على رضوان الله(٤). وبذلك جمد القرآن سائر وجوه الخلاف بين أتباع الديانات المختلفة لحساب أن يبقى محصوراً مع مشركي شبه الجزيرة.

يعكس هذا النهج، رغم أنه لم يحقق كامل أهدافه، مرونة النبي محمد وقدرته على العمل من خلال نقاط الالتقاء. أي مايعرف في الأدب السياسي المعاصر بالعمل الجبهوي. ويمكننا في ضوئه أن نرفع بعض الريبة عن حكاية الغرانيق. لاشك في أن عقيدة محمد كانت من الاخلاص بما لايفسح مجالاً للتشكيك في جدّيتها، وكان تصميم الرجل على تنقية دينه من آثار الشرك ثابتاً. وبوصف الدين الجديد مرحلة متقدمة في تطور الدين السماوي كان لابد أن ينهض على عقيدة توحيدية أكثر تنزيهاً، وهو مايميز الاسلام عن الأديان السابقة. وقد تكون حكاية الغرانيق مع ذلك محاولة لاستدراج الخصم بإيجاد نقطة مشتركة لاتمس جوهر العقيدة. وقد وردت الحكاية في مصادر الحديث والتفسير وكتب أسباب النزول وأشير إليها في الآية ٥٢ من سورة الحج. وبعد فتح مكة سجلت أحداث السيرة ممارسات أخرى لاتختلف في جوهرها عن حكاية الغرانيق، ومن أمثلتها البارزة الابقاء على الحجر الأسود كأثر مباشر من آثار الشرك، وتحويله إلى منسك إسلامي. على أن تكتيك نقاط الالتقاء قد يخرج عن دائرة العقيدة ليغدو نهجاً سياسياً وليس مجرد تكتيك. والجبهوية في السياسة أدق سلكاً منها في العقيدة، وبالتالي أخطر عائداً. ويحدث هذا عندما تتحول المرونة إلى مساومة. من الثابت أن العقيدة الاسلامية لم تتعرض

---

(٣) الصابئون: يوجد اختلاف حول هويتهم، ويحتمل أن يقصد بهم أتباع الأديان غير السماوية من غير المشركين.

(٤) ربما عبرت الآية عن الجو الذي أريد به أن يكتنف ميثاق أول الهجرة. وهي من الآيات المنسوخة باتفاق أكثر علماء القرآن. ومن أنكر نسخها منهم اضطر إلى التعسف في تأويلها حتى تنسجم مع الموقف اللاحق للقرآن من الملل غير المسلمة.

انظر: هبة الله بن سلامة - الناسخ والمنسوخ (ط القاهرة ١٩٦٧). العتائقي الحلي - الناسخ والمنسوخ (ط النجف ١٩٧٠). ويشيرنسخ الآية إلى فشل الخطة المشار إليها ومنها ميثاق أول الهجرة الذي نقضه اليهود.

لامتحان عسير يمس مبادئها الأساسية ولكن الموقف الاجتماعي للدعوة واجه منذ فتح مكة، على الأقل، تغيرات جذرية تمثلت في التنازلات التي حصلت عليها الارستقراطية القرشية لقاء ارتدادها عن الشرك وقبولها بالاسلام. وتفصيل ذلك يخرج عن غرض هذا الكتاب. ويبقى، مع هذا التحفظ، لتكتيك «نقاط الالتقاء» أهميته كعامل ذي أثر كبير في إعطاء الدعوة قدرة أكبر على التحرك وينقذها من الانكماش الذي يهددها بخطر التوقف عن مواصلة السير نحو تحقيق أهدافها العريضة.

مع الأتباع:

يعرض تركيب كتلة الدعوة المحمدية درجات متفاوتة الشدّة من عدم الانسجام. فهناك المهاجرون والأنصار، الخطّان العريضان للصحابة، وبينهما هوة ناشئة عن انحدارهما بين بيئتين شديدتي الاختلاف؛ فالأولى من مكة وقبلياً من قريش، والثانية من يثرب وقبلياً من الأوس والخزرج. وتغلب على الأولى حرفة التجارة بينما يعمل أكثر أهل يثرب في الزراعة بين ملاكين ومزارعين. ويختلف المهاجرون فيما بينهم؛ ثراءً وفقراً، وجاهةً وخمولاً. وكذلك الأنصار الذين يفرق بينهم فضلاً عن ذلك انقسامهم إلى قبيلتين يجمع بينهما عداء قديم. وفي مجرى الكفاح الذي خاضته الدعوة بعد هجرتها إلى يثرب، بدأ الانقسام إلى أجنحة متضاربة الاتجاهات يتضح أكثر فأكثر. فكانت هناك جماعة علي بن أبي طالب التي تضم أمثال عمار بن ياسر، وأبو ذر الغفاري وسلمان الفارسي. وجماعة عثمان بن عفان من التجار الصغار الذين علا نجمهم مع تقدم الدعوة. وكان عمار مصدراً خصباً للمناوشات بسبب تعرضه للازدراء الناجم عن كونه من العبيد السابقين. أما عليّ فكان مكروهاً من قريش - مشركيهم ومسلميهم. ولكلا الرجلين حجم كبير في نشاطات الدعوة كان يضاعف من فرص الاحتكاكات بالعناصر الأخرى.

بهذه الكتلة المشتتة، كان على محمد أن يكافح في سبيل دعوته. وربما كان لشخصيته الخاصة بوصفه نبياً تأثير روحي عميق في أوساط الكتلة. ويعطي الايمان بهذه الصفة وازعاً ذاتياً للتسليم بالأمر القرآني: (ماآتاكم الرسول فخذوه ومانهاكم عنه فانتهوا). ومن السهل أن نتصور كيف يكون تصرف جماعة دينية تجاه

شخص مقدس يتلقى الوحي من السماء. ولكننا نعلم أن سلوك الانسان لايخضع لوازع معين. فهو أسير اعتبارات متعددة قد لايكون الايمان الديني أشدها بأساً. ومن هنا، فإن النظر إلى مركز محمد الديني كعامل حاسم، قد لايبدو مقبولاً على وجه الاجمال. وإذا كان محمد لم يغفل الاستفادة من مزايا وضعه الخاص لضمان هيمنته على أصحابه، فإن ذلك يأتي ضمن معرفة كافية بشروط الزعامة وسيكولوجية الأتباع. ويكشف تاريخ المغازي عن دور كبير لعبته النفعية إلى جانب الحماس الديني في الحروب التي خاضها محمد. وكانت قسمة غنائم الحرب قد صممت بطريقة ترضي هذا الحافز(٥). وفي كل الحروب، كان المقاتلون المسلمون يخرجون من المعركة بنتيجتين: القتيل يُرسَّم شهيداً يدخل في عالم القديسين وتضمن له الجنة، والمقاتل العائد يحصل على نصيبه من الغنيمة. وقد ضمن محمد، من الجهة الأخرى، لذوي القتلى معيشتهم فكان المقاتل يذهب إلى الجهاد وهو مطمئن إلى مصير أسرته من بعده.

وفي حقل المعنويات، أبدى محمد مهارة فائقة في استخدام بعض أجزاء الايديولوجيا الدينية لتعميق الحماسة وغرس روح التضحية في أوساط المجاهدين من أتباعه. ونلفت النظر في هذا الخصوص إلى:

القضاء والقدر - حتمية الموت - قدرية الرزق وإحالة تقسيمه إلى الخالق - ربط مايصيب الانسان من مصائب بإرادة الله - الصبر - التوكل، مشاركة الملائكة في القتال...الخ.

وتوضع على هذا الملاك مجموعة كبيرة من آيات القرآن والحديث النبوي، وهو المعيار القويم الذي يتعين الرجوع إليه في تفسير هذه النصوص، آخذين بنظر الاعتبار موضوعة أسباب النزول التي توخت ربط الآيات بالباعث على نزولها.

نأتي إلي المشكلات التي كان يثيرها الصراع بين الأجنحة المختلفة للمهاجرين والأنصار فنجد محمد يؤكد على أصحابة ضرورة الرجوع إليه في أي خلاف ينشب بينهم. ويأتي ذلك في سياق الآية التي حاولت إعطاءه سلطة آمرة في يثرب. وقد مرت الاشارة إليها. وكان في قضائه بينهم يتصرف بعدم انحياز ويمارس تذكيراً متواصلاً بالرابطة العريضة التي تسع الجميع وهي أخوة الاسلام. وأظهر محمد في

---

(٥) قسمت الغنائم بموجب الآية (٤١) من سورة الأنفال على الوجه التالي: خمس الغنيمة للنبي وأربعة اخماسها للمقاتلين توزعها القيادة عليهم بعد انتهاء المعركة.

سائر معالجاته للقضايا الناشبة بين أصحابه، أو المثارة ضده، مهارة، دهائية تعززها موهبة بلاغية كثيراً ماكانت تسعفه في اللحظات الحرجة. ومن المفيد أن نكتب المثال التالي من سيرة ابن هشام حيث وجه انتقاد شديد لطريقته في توزيع غنائم معركة حنين:

قال ابن هشام ماملخصه: إن رسول الله لما أعطى من تلك العطايا قريش وقبائل العرب ولم يكن في الأنصار منها شيء وجدوا أنفسهم عليه حتى اتهموه بالتحيز إلى قومه. ودخل عليه سعد بن عبادة فقال: يارسول الله إن هذا الحي من الأنصار قد وجدوا عليك في أنفسهم لما صنعت في هذا الفيء الذي أصبت. قسمت في قومك وأعطيت عطايا في قبائل العرب ولم يك في هذا الحي من الأنصار منها شيء. قال: فأين أنت من ذلك ياسعد؟ قال: يارسول الله ماأنا إلا من قومي.. وهنا طلب منه أن يهيء له اجتماعاً خاصاً يحضره الأنصار وحدهم، إلا نفراً من المهاجرين سمح لهم بالحضور. فخطب النبي:

يامعشرالأنصار ماقالة بلغتني عنكم وجِدّة وجدتموها عليّ في أنفسكم(٦) ألم آتكم ضُلالاً فهداكم الله وعالة فأغناكم الله وأعداءً فألف الله بين قلوبكم؟ قالوا: بلى... الله ورسوله أمنّ وأفضل.

ثم استدرك: ألا تجيبوني يامعشر الأنصار؟

قالوا: بماذا؟

قال: أما والله لو شئتم لقلتم فلصدّقتم ولصُدّقتم. أتيتنا مكذّباً فصدّقناك ومخذولاً فنصرناك وطريداً فآويناك وعائلاً فآسيناك.

أراد بهذ الاعتراف أن يفتح قلوبهم عليه بعد أن صدمهم بالمن عليهم في بداية الخطبة..

ثم خلص إلى غرضه:

أوجدتم يامعشر الأنصار في أنفسكم في لعاعة(٧) من الدنيا تالفت بها قوماً ليسلموا ووكلتكم إلى إسلامكم؟

مفارقة فاضحة يضعها النبي بين أيديهم: أناس اشتريتمم بالمال، وآخرون يؤمنون لأجل الايمان.

---

(٧) اللعاعة هي الهندباء وأية نبتة رخوة رقيقة. ويعبر بها عن ضآلة الشيء.

ويستطرد: الا ترضون يامعشر الأنصار أن يذهب الناس بالشاة والبعير وترجعون برسول الله إلى رحالكم؟

ماذا سيقول الأنصار وهم مخيرون بين أن يمتلكوا الشاة والبعير أو أن يمتلكوا رسول الله؟

وبعد أن ضرب رسول الله هذه الضربة المحكمة واصل خطابه:

والذي نفسي بيده لولا الهجرة لكنت امرءاً من الأنصار ولو سلك الناس شعباً وسلكت الأنصار شعباً سلكت شعب الأنصار الله ارحم الأنصار وأبناء الأنصار وأبناء أبناء الأنصار.

وهنا بكى الأنصار حتى اخضلوا لحاهم وقالوا: رضينا برسول الله قسماً وحظاً.

ولم يكن أمام الساخطين وهم يواجهون هذه المناورة الخطابية الذكيّة إلا الرضا..

وجوبه مرة بتحدٍ خطر، فقد ضاعت ناقته وهو معسكِر على طريق الشام في غزوة تبوك فأرسل من يبحث له عنها. وانتهز المنافقون الفرصة فتساءلوا: هذا محمد يزعم أنه يأتيه خبر السماء ولايدري أين ذهبت ناقته؟ وكان امتحاناً عسيراً، ولكنه رده بذكاء: إني والله لاأعلم إلا ماعلمني ربي... وفصل بذلك بين علمه الشخصي والوحي النبوي. وللتخلص من إحراجات مماثلة أكد القرآن أن النبوة لاتعني العلم بالغيب وجرّد الأنبياء من الحق بادعائه(٨).

وكان محمد على غاية من الدماثة وحسن الأدب. وتسجل الآية ١٥٩ من آل عمران: (فبما رحمة من الله لنت لهم ولوكنت فظاً غليظ القلب لانفضّوا من حولك...). ولما كانت العرب - خاصة في الجزيرة حيث البداوة على أشدها - لم تتعود الخضوع لعنف السلطة،(+) فإن هذه الخصال ضرورية لأية قيادة تنظمهم للعمل باتجاه أهداف تاريخية معينة. ومن الميسور أن تتوافر مثل هذه الخصال قبل

---

(٨) الآية ٢٠ من سورة يونس و (٣١) من سورة هود.

(+) راجع: اللقاحية الجاهلية في باب اضاءات.

السلطة ولكن الانتقال إلي السلطة يضعها على المحك. وغالباً ماتتراجع لحساب الخصال المعتادة لرجال الحكم. على أن تار يخ محمد بعد الهجرة، أي حين بدأ يمارس بعض مهام رجل الحكم، لايعطي دليلاً على تراجعه عن سيرته الأولى وقد وصف في صحيح البخاري وطبقات ابن سعد عن أبي سعيد الخُدري بهذا الوصف الأخاذ: «كان رسول الله أشد حياءً من العذراء في خِدرها». والوصف يختص به حين كان في المدينة لأن الخدري من الأنصار، وهو يأتي مكملاً لوصف القرآن له- آخذين بنظر الاعتبار أن سورة آل عمران من السور المدنية. وقد نظر كتاب السيرة إلى بساطة محمد على أنها خاصة بالأنبياء، كما يفهم من حكاية اسلام عدي بن حاتم. والواقع أنها تصلح لتمييز شخصية محمد عن شخصية الملك، وهو ماكان عدي بن حاتم يهدف إلى اكتشافه. ولكن هذه الخصال ليست على أي حال من الخوارق فقد تخلق بها من بعده نفر من خلفائه كما أننا نجدها اليوم لدى كثير من الحكام الشعبيين.

بين الأخلاق والسياسة

واضحة للعيان نزعة القرآن الأخلاقية، كما هي أيضاً صفات محمد الذي وصفه القرآن بأنه على خلق عظيم. وقد تميزت أخلاقيات الاسلام، شأن سابقته المسيحية، بطابع وعظي عديم الحيوية مسرف في التجريد. مما يعكس الحرص على تقييد الانسان بقيود تؤدي في النهاية إلى تضييق المساحة التي يزاول فيها حريته الفردية. وبإمكاننا مستأنسين بحرفية الأوامر الأخلاقية في نصوص القرآن والحديث أن نلاحظ أن محمد قد أوصد أبواباً ربما استدعتها مصالح العمل السياسي. ومع التقيد بهذه الأوامر، فإن القدر المطلوب من حرية الحركة قد لايتوفر لقائد يحمل مهام صعبة كتلك التي كان على محمد أن ينهض بها. ولكننا نجد من الجهة الأخرى أن تاريخ السيرة يدحض هذا الفرض. ويقودنا ذلك إلى الخوض في مسألة العلاقة بين الأخلاق والسياسة في سيرة محمد بإلقاء نظرة على المجرى الذي اتخذته الأوامر والنواهي الأخلاقية على يديه.

التجسس

نهى القرآن عن التجسس بالآية ١٢ من سورة الحجرات. ويقتضي الالتزام الحرفي بحكم الآية الغفلة عن أمر خطير هو نوايا وتحركات العدو من جهة ونوايا وتحركات الأتباع من الجهةالثانية. أما في واقع الحال فإن لدينا مايدل على أن محمد كان على علم تام بما يجري في المدينة، خاصة في أوساط المناوئين له من اليهود والمنافقين(٩). وقد تحدى القرآن الفئة الأخيرة بأنه يعرف نواياهم حيث تقول الآية ٦٤ من سورة براءة: (يحذر المنافقون أن تنزل عليهم سورة تنبئهم بما في قلوبهم. قل استهزئوا إن الله مخرج ماتحذرون..) ووردت وقائع نقلت فيها أخبار عن المنافقين وغيرهم إلى محمد، وتكشف قصة حاطب بن أبي بَلتَعة عن المدى الذي وصلت إليه استخبارات محمد في الداخل(١٠). أما التجسس على الأعداء فكان منظماً بصورة دقيقة. وينبه مستشرق معاصر إلى أن استخبارات محمد كانت من عوامل انتصاره على قريش وغيرها(١١). وبوصف مكة الخصم الأشد خطراً عليه فقد كانت ميداناً فسيحاً لهذا النشاط. ومن المحتمل أن تكون أدواته من بقي من أقربائه في هذه المدينة. وكان العباس بن عبد المطلب مقيماً في مكة حتى فتحها ولم يظهر اسلامه إلا بعد الفتح. ولكن علاقته بابن أخيه كانت وثيقة، قبل الهجرة وبعدها. وقد شارك في المفاوضات بين محمد وأهل يثرب في بيعتي العقبة وعمل على توفير ضمانات كافية تسبق انتقال محمد إلى يثرب. ومما يثير الانتباه خروج العباس مع قريش في حملتها الأولى على المدينة حيث وقعت معركة بدر. وكان معه عقيل وطالب ابنا أبي طالب أخوا علي. ووقع العباس وعقيل في أسر المسلمين. وفي رواية لابن هشام أن محمد أخبر أصحابه أن رجالاً من بني هاشم وغيرهم أخرجوا كرهاً وأوصى بعدم التعرض لهم. وقد يكون العباس قام في هذه الحملة بوظيفة

---

(٩) المنافقون: أطلقت على جماعة من أهل يثرب لم توافق على الاسلام ولكنها دخلت فيه مجاراة للاتجاه الذي أصبح سائداً في محيطهم.

(١٠) كان حاطب وهو من كبار الصحابة وأبطال معركة بدر قد دس رسالة سرية إلى أهل مكة يخبرهم فيها بالحملة التي أعدها محمد لفتح مدينتهم. واكتشف محمد خبر الرسالة قبل أن تصل إلى مكة فارسل علي بن أبي طالب لكبس حاملها وإعادته إلى المدينة مخفوراً...

(١١) انظر: مونتغمري وات في: Mohamed Prophet and Statesman

الرتل الخامس لمحمد، لأن مكانته في مكة تمنعنا من قبول فكرة إكراهه على الاشتراك في حملة معادية لابن أخيه. ومن المفترض على أي حال أن يكون قد اشتغل في مكة عيناً له.

وقد شملت استخبارات محمد المطارح التي امتد إليها كفاحه السياسي والعسكري. ويستفاد من أخبار السيرة أنه كان مطلعاً على دقائق الأمور في الجزيرة العربية. وقد ساعده ذلك على تجنب خطر المباغتة، والتحرك - في نفس الوقت- في الاتجاهات المختلفة وفق حساب دقيق لاحتمالات أي موقف. ومن المؤسف أننا لانملك معلومات تفصيلية عن وقائع هذا النشاط ولا عن الكيفية التي كان يتم بها لأن طبيعته السرية تضيق من نطاق الاطلاع عليه وتقصره على القائد والمنفذ(١٢).

الكذب:

وهو رذيلة خلقية ممقوتة من وجهة نظر الدين. وقد لعن الكذابون في القرآن، كما يرد في الحديث تشديد على حرمة الكذب. ولكن التحريم لايأتي على إطلاقه، فطبقاً لرواية مسلم - في الصحيح- أجيز الكذب في ثلاث حالات: الحرب والاصلاح بين الناس وكذب الرجل على زوجته. وتجمع الصحاح الستة، ومسند أحمد بن حنبل على حديث: «الحرب خدعة». وفي مجرى العمل نعثر بأشكال من التورية كان النبي يستعملها. والتورية شكل ملطف للكذب. ويخبرنا ابن هشام، أن رسول الله قلما يخرج في غزوة إلاّ كنّى عنها وأخبر أنه غير الوجه الذي يقصد له. وتخدم التورية هدف التمويه على الأعداء لضمان سلامة الحملة وتوفير عنصر المباغتة. ولهذا الغرض كانت خطط محمد تنفذ بسرية تامة. ولدينا مثال مدهش على ذلك في قصة سرية عبد الله بن جَحش الذي أرسله محمد على رأس ثمانية أو اثني عشر مقاتلاً وكتب له كتاباً أمره أن لايقرأه حتى يسير يومين. وقد سار عبد الله بجماعته وبعد يومين فتح الكتاب فإذا فيه الأمر التالي: امض حتى تنزل نخلة

---

(١٢) فرّق الفقهاء فيما بين اصطلاحين: تجسس وتحسس فحرّموا الأول وأباحوا الثاني . واعتبروا التجسس مايجري بين الناس والتحسس ماهو موجه ضد الأعداء ومرتكبي الجرائم. وأخرج أبو زرعة في تاريخه أن النبي نهى أصحابه أن يبلغوه عن بعضهم حتى يبقى سليم الصدر معهم جميعاً.

بين مكة والطائف فترصد بها عير قريش (١٣) فتعلم لنا من أخبارهم. واتجه عبد الله إلى الموضع المذكور ونصب هناك كميناً لقافلة تجارية تعود لقريش فاستولى عليها.. ومن الصعوبة بمكان أن تصل المبالغة في التكتم إلى حد إخفاء وجهة الحملة والغرض منها، عن القائد، ناهيك عن الأفراد.

الاغتيال السياسي:

أورد الفخر الرازي في تفسير الآية ٣٨ من سورة الحج (إن الله يدافع عن الذين آمنوا إن الله لايحب كل خوان كفور) أن المؤمنين في مكة استأذنوا النبي على قتل المشركين الذين آذوهم سراً فنهاهم. وفي سنن أبو داود يرد الحديث القائل: «الايمان قيَّد الفتك. لايفتك مؤمن». «يقصد بالفتك القتل غدراً. وفي سنن أبو داود وابن ماجة حديث آخر في المعنى نفسه: «أعفّ الناس قِتلة أهل الايمان». ويستفاد منه أن المؤمن لايقتل غيلة ولايمثل في القتل(١٤).

ويدخل الاغتيال في باب الغدر المحرم في الشريعة. كما أن تقاليد الفروسية عند العرب لاتستسيغه. ولكن مصادر السيرة تسجل عدداً من حوادث الاغتيال التي وقعت بتدبير من محمد نفسه. وقد أوردت هذه المصادر أسماء أشخاص استهدفهم هذا التدبير(١٥).

---

(١٣) العير بكسر الأول: القافلة.

(١٤) التمثيل: المثلة وهي تعذيب الحي وتشويه الميت.

(١٥) انظر تفصل هذه الأحداث في «الاغتيال السياسي في الاسلام» من هذا المجلد.

حاول المستشرق الانكليزي المعاصر مونتغمري وات في كتابه الآنف ذكره أن يدافع عن محمد ضد استغلال المؤرخين الغربيين لهذه الأفعال فذكر أن القتل كان في تلك الأزمان وفي ذلك المجتمع من الأمور المألوفة ومحمد إنما يجري في ذلك على عادة أهل زمانه.. ويعتمد هذا التبرير على الفكرة الشائعة في أوساط المثقفين الغربيين تجاه الشرق. فمنذ العصور السحيقة كان الشرق، ولايزال إلى اليوم، موطن البربرية والشقاوة حيث يشكل القتل ممارسة يومية لاتثير الاشكال. وطبقاً لمنطق الأستاذ وات فإن المؤرخين الغربيين قد جهلوا، أو تجاهلوا، هذه الحقيقة حين وجهوا اللوم إلى محمد لارتكاب بعض جرائم الاغتيال وكان عليهم أن يتناولوها في سياقها العام. وبالتأكيد لو أن محمد كان أوروبياً فإنه سيستحق هذا اللوم بالنظر إلى أن المجتمع الأوربي لم يألف مثل هذه الأفعال المنفرة..!

يلحق بالاغتيال مايعرف بالبَيات وهو الاغارة على العدو ليلاً. وتروي المصادر الشيعية عن جعفر الصادق أن النبي لم يبيِّت عدواً قط، ويستخلصون منه كراهة الاغارة الليلية. وقد ذكروا من دواعي الكراهة مايجرّ إليه البيات من قتل النساء والأطفال وغيرهم ممن لايجوز قتلهم. ومن الفقهاء من أجاز البيات مستنداً إلى أن النبي شن الغارة على بني المصطلِق وهم غارّون أي غافلون. وربما وقع الخلط بين البيات والمباغتة في هذا الخبر. وقد اعتمد محمد في أكثر حروبه على مباغتة العدو كعامل سَوقي يضاعف من احتمالات كسب المعركة ولكنه لم يستعمل البيات للمضاعفات الانسانية التي يسببها.

الرشوة:

حرمت الرشوة بالآية ١٨٨ من سورة البقرة[١٦]. كما يتردد في بعض مصادر الحديث لعن الراشي والمرتشي والرائش[١٧]. وتستخدم الرشوة عادة في حالات التعامل مع أرباب الحكم والإدارة والقضاء. ولكنها تتصرف أيضاً إلى ميدان العمل السياسي والعسكري. فعندما تستأجر السلطة شخصاً من مواطنيها أو من غيرهم للقيام بمهمة سياسية أو لضمان تأييده لها أو سكوته عنها فمعنى هذا أنها ترشيه. والنوع الأخير من الرشوة استعمله محمد الذي سعى بهذه الوسيلة إلى شراء مؤيدين للاسلام من زعماء قريش وبعض القبائل القوية في الحجاز. وقد أطلق على هؤلاء اسم المؤلفة قلوبهم لأنهم لم يدخلوا الاسلام عن قناعة وإنما تقرب إليهم محمد بالأموال. وكان أول عطاء لهم من الغنائم التي جمعت بعد معركة حنين. ثم خصصت

ـ إن الأستاذ وات وزملاءه، يتكلمون بهذه الطريقة في مجتمع أباد الملايين من البشر في قارات آسيا وافريقيا وأمريكا اللاتينية واستراليا فضلاً عما أباده من بني جنسه. ولايزال منذ عدة قرون هو المصدر الوحيد لجرائم النهب والابادة والاغتيال على نطاق العالم كله.

(١٦) نص الآية: ولاتأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها إلى الحكام لتأكلوا فريقاً من أموال الناس بالاثم وأنتم تعلمون

(١٧) راجع الماوردي – ادب القاضي – تحقيق محي السرحان .ج ١ ص ١٥٢– ١٥٣ ج٢ ص ٢٧١ و ٢٧٩. وقد استقصى المحقق الروايات المختلفة للحديث

الرائش: من يتوسط في الرشوة بين الراشي والمرتشي.

لهم حصة ثابتة في أموال الزكاة بموجب الآية ٦٠ من سورة التوبة التي بينت أصناف المستحقين للصدقات(١٨).

وكان مفهوماً أن عطاء المؤلفة قلوبهم هو رشوة؛ ففي تفسير الطبري قال عامر: «إنما كانت المؤلفة قلوبهم على عهد النبي فلما ولي أبو بكر انقطعت الرشى». ويشير ذلك إلى إيقاف دفع حصتهم في الصدقات في عهد أبو بكر. أما سبب انقطاعها في هذا الطور فيرجع إلى تمركز الاسلام في الجزيرة وانتفاء الحاجة إلى شراء المؤيدين. ولكن عمر أعاد العمل بهذه الخطة مستفيداً من فعل النبي وحكم آية الصدقات، ففي رواية لليعقوبي، استعملت فيها كلمة الرشوة كمرادف لعطاء المؤلفة قلوبهم، ورد عن عمر أنه كان يعطي المال لأشراف ودهاقين العرب رشوة لهم على طريقة المؤلفة قلوبهم(١٩).

ويبدو أن عمر لجأ إلى هذا الإجراء بعد فتح العراق مستهدفاً توطيد النفوذ الاسلامي فيه واستدراج الكوادر الادارية والعسكرية الكفوءة للعمل لحساب الفاتحين الجدد.

العهود:

نص القرآن في أكثر من موضع على وجوب احترام العهد وشدد النكير على من «ينقضون الميثاق» أي من لايوفون بعهودهم. واختصت العهود بأحكام مشددة شملت حالات التعاهد مع غير المسلمين. وهنا كان محمد أكثر تزمتاً في موقفه الأخلاقي إذ لم أعثر من استقراء تاريخ السيرة على أي حادثة نقضت فيها العهود اعتباطاً. على أن بعض العهود كانت تنقض من قبل الطرف الآخر كما هو في عهوده مع يهود المدينة. وكان اليهود هم المبادرون دوماً إلى التحلل من التزاماتهم، ابتداءً من خروجهم على ميثاق أول الهجرة.. ولكن النقض من جانب واحد كان يقابل برد فعل شديد من محمد. وقد أجلى بني النضير وبني قينقاع. واشتد على بني قريظة فأجرى لهم مذبحة أتت على كل مقاتليهم البالغ عددهم بين الستمئة والثمانمئة.

---

(١٨) نص الآية: إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل..

(١٩) انظر تاريخ اليعقوبي، ج٢، ص١٠٧ (ط النجف ١٣٥٣ هـ)

وهي جريمة غير مبررة على الاطلاق ولا مثيل لها في تاريخ محمد. خاصة في علاقته باليهود الذين كان يكت[illegible] بإخراجهم من المدينة أو فرض الخراج عليهم كما فعل مع يهود خيبر.

ويبدو أن محمد قد رسم على الرغم من ذلك أن لاتكون عهوده حاجزاً يمنعه من تجاوز منعطفات مصيرية. ومثاله ماحدث لمعاهدة الحديبية: إن أمد هذه المعاهدة كان عشر سوات يلزم محمد خلالها بعدم مهاجمة مكة وأحلاف قريش من القبائل. وقد جاءت المعاهدة في وقتها كسباً لمحمد، لأنها أول اعتراف واقعي به من قريش، خصومه الرئيسيين، كما مكنته من التفرغ للقبائل والنواحي الأخرى من الحجاز والجزيرة فاستطاع مد سيطرته على الكثير منها. ولكن العشر سنوات زمن طويل جداً في حساب القائد المحنك. ولما كان الاستيلاء على مكة هو مفتاح السيطرة على سائر أجزاء الجزيرة، بالنظر إلى أنها قد اكتسبت في ذلك الحين صفة المركز التجاري والديني لبلاد العرب، أي مايعطيها صفة العاصمة، فإن بقاء معاهدة الحديبية يعني تأخير إنجاز السيطرة على بلاد العرب. لهذا الاعتبار كان ينبغي وضع حد لهذه المعاهدة. ولكن محمد لايملك المبادرة إلى النقض التزاماً بموقفه المبدئي. فمكث يترقب الأحداث عسى أن تلد المبرر.. ولم يطل الانتظار، فبعد أقل من عامين على المعاهدة وقع اعتداء من قبيلة كنانة وهم من حلفاء قريش على خزاعة حلفاء محمد وشاركت قريش بالعدوان بإمدادها حلفاءها بالسلاح. وكان بين كنانة وخزاعة ثارات في الجاهلية. وعلى أثر ذلك ذهب وفد خزاعة إلى المدينة فأخبروا حليفهم بما جرى لهم. وصادف هذا الحادث في وقت كان محمد قد استكمل القدرة العسكرية التي تمكنه من اقتحام مكة. وهنا اعتبر تصرف قريش كافياً للتحلل من التزاماته بموجب عقد الحديبية. وقد مكنه ذلك من قيادة جيش قوامه عشرة آلاف إلى مكة وفتحها.

يمكن القول ان معاهدة الحديبية من أخطر الاتفاقات التي عقدها محمد، فقد احدثت في بدايتها تحولاً سريعاً في مركز القوة في الجزيرة العربية لصالح الاسلام، ثم أصبحت بعد ذلك عائقاً يمنع هذا التحول من الوصول إلي مداه المطلوب. ولهذا السبب نجد محمد يتحمس للمعاهدة رغم المعارضة التي جوبه بها من بعض رفاقه الذين اعتبروها تنازلاً مشيناً للمشركين. ثم يعود فيفكر في التخلص

منها بعد أن استنفدت أغراضها. ويدل استغلاله للحادث المشار إليه على نواياه بشكل قاطع. وقد تقرر الزحف على مكة بمجرد وصول الوفد الحليف إلى المدينة وعرضهم قصة الاعتداء. وبذلك لم يتأخر فتح مكة عن الموعد الذي كان يجب أن يتم فيه.. وليس واضحاً ماإذا كان حادث الاعتداء على خزاعة عفوياً أو كان وراءه تدبير ما...

❖ ❖ ❖

تكشف المواد التي فحصناها آنفاً عن مرونة في الموقف الأخلاقي ربما اقترنت في بعض الأحيان بتقديم السياسة على الأخلاق. وبقطع النظر عن التجريدات التي يلجأ إليها منظرو الأخلاق في معالجتهم للسلوك السياسي فإن للأخير مطالبه الخاصة التي قد تبتعد أو تقترب من المبدأ الأخلاقي بمقدار مايقترن به الأخير من تزمت أو مرونة. وقد كان بمقدور محمد على أي حال أن يمتلك من حرية الحركة مالايقدر عليه واعظ ديني أو فيلسوف أخلاقي مهموم بتنظير المبادئ. ولقد أوضحت في مفتتح هذا الفصل أن محمد بدأ دعوته واعظاً دينياً ثم انتقل بعد الهجرة إلى رجل سياسة. وكان ذلك امتحاناً لقدرته على التكيف لمتطلبات وضع مغاير. وقد برهن على جدارته بما لايدع فرصة للتشكيك في عبقريته السياسية وفي حسن فهمه للمهام التي قدر له أن ينهض بها. ولو أنه اختار الطريق الأول نهجاً ثابتاً لدعوته لاستحال عليه أن يكون أكثر من مسيح جديد، في زمان كان يستدعي نبياً من طراز آخر... وكان هذا هو ثمن الانتقال من النبوة إلى الدولة. ويشير بعض الكتاب إلى أن هذا الثمن لم يدفعه المسيح فاندحر، وأن محمد تكلفه فانتصر وكان انتصاره بمثابة ثأر للمسيح هو ماأدركه عمر بن الخطاب بالضربة التي وجهها إلى الرومان. ويجري في هذا السياق تأكيد مكيافللي أن الأنبياء غير المسلَّحين لايفلحون. لكن من أهل الفكر من يرى في انتصار النبي المسلَّح بداية أزمة لمفهوم النبوة تصادرها لحساب الدولة. ويفسر على هذا الأساس اختلاف الطور المدني عن المكي في نبوة محمد، ثم ماحدث بعد فتح مكة التي نسخت (نسخاً سياسياً) آية المستضعفين. وقد تطورت أحداث مابعد الفتح في خطوط الدولة الخالصة. ثم اتخذت لها بعد محمد مسارات أخرى. ولاندري ماذا كان سيفعل لو أن الله كشف له عن الغيب ليرى مذبحة كربلاء؟

ولعله فارق الدنيا ويده على قلبه من تلك الدولة التي أسسها في يثرب وأخذت مسارها النهائي بعد فتح مكة. لكنه على أي حال ماكان ليختار طريق آخر وهو يخطط للانتقال من النبوة إلى الدولة آخذاً العبرة من مأساة المسيح بمدلولها المغاير لمأساة الحسين.

الفصل
الثاني

الخلافة

ذهب محمد بعد ان استكمل مسلمة الجزيرة العربيـــة من اليمن في أقصى الجنوب الغربي حتى البحرين في أقصى الشمال الشرقي . ولقد بات من المسلم به حتى هذه اللحظة أن هذا النبي لم يأت لخلق جماعة دينية تعطـــي مالقيصر لقيصر و تتشغل في علاقة خالصة مع الله . إن الشكل الذي تمت عليه مسلمة الجزيرة - قوة الســلاح اولاً والتبشير الديني - قد أعطى هذه السيرورة معنى متميزا هو توحيد الجزيرة تحت زعامة واحدة . ولصالح هذه الزعامة تخلى النظام القبلي عن بعــض المواقع، التي كان يحتلها كبديل عن السلطة، كمـا لم يعد في بلاد العرب أمير أو ملك صغير يتمتع بالسلطة على مطرح نفوذه السابق . إن الدخول في الاسلام كان يعني الاعتراف بسلطة المدينة، التي صارت تملك في آخر أيام محمد جيشاً قوياً قادراً على الوصول إلى أي مكان من بلاد العرب لإلزامه بالإسلام .ومن هنا، فإن وصول الإسلام إلى الجزيرة العربية كان يعني ،الى جانب مغزاه الديني ، تغييراً سياسياً تمثل في ظهور دولة كبيرة تحكمها سلطة واحدة وتدار من مركز واحد. وفي سياقة هذا الوضع كان يجب أن تثار مسألة من سيخلف النبي بعد وفاته، أي من سيحل محله في ممارسة سلطاته الدينية والدنيوية. وبذلك ظهرت قضية الخلافة. واصطلاح الخلافة مأخوذ من اللقب الذي أطلق على أول رجل مارس هذه السلطات بعد محمد وهو «خليفة رسول الله»[1].

---

(١) الكلمة مشتقة من جذرها العربي: خلف ضد قدام. وكل ماياتي بعد الشيء فهو خلف. وقد صيغت من فعله كلمة على وزن المبالغة «فعيلة» فقيل خليفة. وهو من الأوزان الشائعة في المسميات العربية. ثم -

وقد أطلق اللقب بعد اختصاره على كل من يتولى رئاسة الدولة الاسلامية حتى نهاية العصر الاسلامي.

السقيفة

يحتوي القرآن على بعض المصطلحات السياسية المتعلقة بالحكم كألفاظ الملوك والأئمة وأولي الأمر، ولكنه لاينص على تصور واضح للسلطة يمكن أن يتشكل منه مذهب سياسي معين. ومن المستبعد مع ذلك أن لايكون محمد قد فكر في مسألة الخلافة. وهناك بعض الدلائل على ميله لتعيين علي بن أبي طالب يتصدرها حديث غدير خُمّ الذي يقول فيه: «من كنت مولاه فعلي مولاه»، وهو من الأحاديث المتواترة طبقاً لتخريج الذهبي(٢). وصدور الحديث في السنة الأخيرة من حياة محمد يرجح ارتباطه بالتفكير في الشخص الذي سيخلفه، ولكنه لايرقى إلى أن يؤلف نصاً رسمياً على الخلافة كما أرادت الشيعة. وبالنظر إلى عموم كلمة (مولى) في هذا الحديث وعن اختصاصها القطعي بالولاية السياسية، فإن الغرض من الحديث يجب أن لايتعدى محاولة لتقبيل علي في أذهان المسلمين تمهيداً لخطوة أخرى لم تتم.

وفي ظروف انعدام خطة محددة للخلافة، اجتمع الصحابة بعد وفاة محمد للتداول في اختيار الخليفة. وقد كشفت المداولات في هذه الأثناء عن انقسام كتلة الصحابة إلى ثلاثة أجنحة:

الأنصار / جناح أبو بكر - عمر/ جناح علي بن أبي طالب.

وقد انتهت المداولات باختيار أبو بكر. ويستنتج من مجرى الأحداث أن ترشيح أبو بكر للخلافة كان قد تم الاتفاق عليه في حياة محمد وفق مخطط يبدو أنه أعدّ ونُفّذ بإتقان. ولعل من أعراض هذا المخطط تأخير حملة أسامة رغم إلحاح محمد على إنفاذها. وكان في الحملة أبو بكر وعمر وبعض أقطاب كتلتهما. ولو تحرك

ـ اشتق من الخليفة مصدر على وزن فِعالة، ويستعمل هذا الوزن لوصف الأشياء ذات الصلة بالمهن مثل تجارة وزراعة ورئاسة. فلذلك لاوجه لإرجاعها إلى أصل يوناني كما حاول الأب انستاس الكرملي متاثراً ببعض المستشرقين في سعيهم لإيجاد أصل غربي للموضوعات الشرقية..

(٢) انظر البداية والنهاية لابن كثير ٢١٤/٤

أسامة في الموعد المحدد له، وقد صادف موت محمد، لكان من المحتمل أن يفلت الزمام من أيديهم. يضاف إلى ذلك معارضة طلب النبي عندما اشتد عليه المرض دواة وقرطاساً ليكتب لهم كتاباً قال إنهم لن يضلوا من بعده(٣). وكان قطب المعارضة لهذا الطلب عمر. وقد بلغ من تشدده حد اتهام النبي بالهذيان. ويفسر طلب النبي بأنه كان ينوي النص على تعيين علي بن أبي طالب. وليس لهذا التفسير مايؤيده بشكل قاطع. ولاسبيل أيضاً لمعرفة السبب الذي حدا بعمر إلى معارضة الطلب سوى تخوفه من أن يحتوي الكتاب على أمور تؤثر في تنفيذ خطتهم، سواء كانت خلافة علي أم أموراً أخرى.

أما رجحان كفة أبو بكر فيرجع، آنياً، إلى:

١- عدم اتفاق الأنصار على مرشحهم - سعد بن عَبادة. فقبيلة الأوس ترددت في منحه التأييد لكونه خزرجياً. كما أن الخزرج لم تتفق عليه لظهور منافسين له في زعامتها.

٢- تخلف علي بن أبي طالب عن حضور مداولات السقيفة وانفراد أبو بكر ورفاقه باستثمار صلة القربى بالنبي لإثبات أحقيتهم بخلافته.

فضلاً عن ذلك، أظهرت الوقائع اللاحقة أن جناح أبو بكر - عمر أكثر انسجاماً مع النهج الذي استقرت عليه سياسة محمد. وقد سار أبو بكر وعمر على خطة الموازنة بين الاتجاهات المتعارضة في كتلة الصحابة، وهي خطة توفيقية توخت تجميع المؤمنين حول القيادة لخدمة أهداف مشتركة تتمثل حينئذ في تعزيز الدعوة ومد رقعة الدولة. وكانت سياسة أبو بكر وعمر بخصوص هذه الأهداف استمراراً لسياسة محمد، وقد ذهبا فيها إلى المدى الذي كان محمد يطمح إلى بلوغه، خاصة بعد أن توطد نفوذ الاسلام في الجزيرة فطفق يصوب النظر، في آخر أيامه إلى الأقطار المجاورة. ويعطي هذا في حد ذاته تفسيراً مقبولاً لسهولة استتباب الأمر لهذا الجناح وعدم حدوث انشقاقات خطيرة ضد أبو بكر وعمر كتلك التي حدثت ضد عثمان أو علي.

---

(٣) روي الحديث في طبقات ابن سعد وصحيح البخاري. وبالنظر لما فيه من تجريح لعمر بن الخطاب فإن احتمال الثقة به كبير لأن ابن سعد والبخاري سنيان متطرفان ومن الصعب أن يتقبلا حديثاً كهذا مالم يكونا واثقين منه...

الدلالات المستخلصة من بيعة أبو بكر

بويع أبو بكر بالخلافة في اجتماع السقيفة الذي انعقد يوم وفاة محمد كما بينا. وقد حضر الاجتماع أكثرية الصحابة من المهاجرين والأنصار وتخلف عنه أقرباء النبي لانشغالهم به. ويستدل من مناقشات السقيفة أن المرشحَين الرئيسيَّين سعد بن عبادة وأبو بكر كانا يسعيان إلى انتزاع موافقة المؤتمرين على البيعة لأحدهما. وقد تبودلت خطب عرض فيها المرشحان ومؤيدوهما مزايا كل منهما والمبررات الداعية إلى استحقاقه للخلافة. ومن الطبيعي أن تدور المباراة حول الخدمة التي قدمها الفريقان للدعوة الاسلامية، ودرجة العلاقة بالرسول. واستعمل في السقيفة شكل بدائي من التصويت وهومصافحة المرشح دليلاً على الموافقة. وسميت هذه المصافحة بيعة.

نظر بعض المعاصرين إلى ماجرى في السقيفة على أنها عملية انتخابية بالمفهوم الحديث. لكن إعمال النظر في المدلول التاريخي لاجتماع السقيفة وبيعة أبو بكر تظهر أنهما جريا وفق مبدأ مغاير لاعلاقة له بالمبدأ الانتخابي المعروف حالياً. ومن الميسور أن نتعرف طبيعة هذا المبدأ عندما نعلم أن اجتماع السقيفة لم يكن شاملاً لجميع المسلمين وإنما اقتصر على زعماء المهاجرين والأنصار، إذ لم تردنا إشارة إلى حضور عناصر أخرى من خارج المدينة. ولما بويع أبو بكر في السقيفة من قبل أكثرية الحاضرين اعتبرت بيعته ملزمة لسائرالمسلمين واتهم الممتنعون عن البيعة بالخروج على رأي الجماعة. ويعني ذلك أن رأي أكثرية المهاجرين والأنصار التي بايعت أبو بكر قد اعتبر معبّراً عن رأي المسلمين كلهم. فإذا تجاوزنا بيعة السقيفة وجدنا مجموعة من الروايات ترجع بمجملها إلى صدر الاسلام وفيها نصوص صريحة على حصر حق اختيار الخليفة في المهاجرين والأنصار. وفيما يلي عرض موجز لهذه الروايات:

في الأخبار الطوال قال أبو حنيفة الدينوري أن الحسن بن علي أشار على أبيه بعد مقتل عثمان أن ينتظر طاعة جميع الناس من جميع الآفاق قبل أن يقبل بالخلافة، فرد عليه قائلاً: إن البيعة لاتكون إلا لمن حضر الحرمين من المهاجرين والأنصار فإذا رضوا وسلموا وجب على جميع الناس الرضا والتسليم(٤). وفي رواية

---

(٤) الأخبار الطوال، ص ١٤٧ (ط. مصر ١٣٣٠ هـ)

اخرى ينقل الدينوري كلاماً لعلي بن أبي طالب جاء فيه: إنما الأمر للمهاجرين والأنصار فإذا اجتمعوا على رجل مسلم وسموه إماماً كان ذلك لله رضا[٥]. وذكرالدينوري أن هذا الكلام جاء في كتاب له إلى معاوية. وفي تاريخ الخلفاء الراشدين المعروف بالامامة والسياسة رأي مماثل ينسب إلى الحسن بن علي أورده تعقيباً على ترشيح أبو موسى الأشعري لعبد الله بن عمر بدلاً من علي. قال الحسن «إن عبد الله بن عمر لم تُجمع عليه المهاجرون والأنصار الذي يعقدون الإمامة ويحكمون على الناس»[٦]. ويذكر الطبري عند استعراضه للمناقشات التي دارت حول المرشح للخلافة بعد مقتل عثمان أن أهل مصر قالوا لأهل المدينة: «أنتم أهل الشورى وأنتم تعقدون الإمامة وأمركم جائز على الأمة فانظروا رجلاً تنصبونه ونحن لكم تبع»[٧]. وفي نهج البلاغة خطاب يقول فيه علي: «لئن كانت الإمامة لاتنعقد حتى يحضرها عامة الناس فما إلى ذلك سبيل ولكن أهلها يحكمون على من غاب عنها»[٨]. والمقصود بأهلها لايتعدى المهاجرين والأنصار.

واضح إذن، أن حق اختيار خليفة محمد ابتداءً من أبو بكر قد انحصر في المهاجرين والأنصار طبقاً لما حصل في السقيفة، وماصرحت به النصوص المعروضة آنفاً. وينطلق هذا الحصر من كون المهاجرين والأنصار هم الكتلة التي تحملت أعباء الكفاح إلى جانب محمد. وتمثل هذه الكتلة قوام الدعوة الذي اكتسب منذ الأوان الراشدي قدسية خاصة كطليعة للاسلام. وقد اعتبرت ممارسة المهاجرين والأنصار لحق الانتخاب محققة لأهداف الشورى بقطع النظر عن رأي بقية المسلمين. وينبني هذا المبدأ على إنكار حق الاستفتاء العام وإعطاء انتخاب رئيس الدولة في مقابل ذلك مفهوماً حزبياً. وهو تقليد جرت عليه الحركات السياسية التي تعتمد في كفاحها من أجل السلطة على قوام محدد كما هو حال الدعوة الاسلامية.

---

(٥) المصدر السابق، ص١٥٨

وقد ورد نص الكتاب ايضاً في نهج البلاغة مع اختلاف يسير حيث جاء هنا: (إنما الشورى) بدلاً من (إنما الأمر) وذكرت كلمة رجل مجردة من الوصف. (انظر جـ ٣، ص ٨ محمد عبده).

(٦) الإمامة والسياسة، ص ١٢٨ - ط. المكتبة التجارية).

(٧) الطبري جـ٣ ، ص ٤٥٥ (ط. الاستقامة مصر ١٩٣٩). والمقصود بأهل مصر الثائرون الذين قدموا إلى المدينة من مصر وشاركوا في الانتفاض على عثمان.

(٨) نهج البلاغة، جـ ٢ - ١٠٥.

لدى البحث عن الكيفية التي مارس بها المهاجرون والأنصار مهمة اختيار الخليفة فإنها لم تكن واحدة. ففي بيعة أبو بكر تجسيد معين للاختيار عن طريق الكتلة الحاكمة، في حين حصل خرق لهذا المبدأ في استخلاف عمر بوصية من أبو بكر. أما الطريقة التي اتبعها عمر في اختيار الخليفة من بعده فقد روعي فيها تمثيل الاتجاهين الرئيسيين في جناح المهاجرين وهما: الارستقراطية القرشية، وجماعة علي. مثلت الأولى بأربعة هم: عثمان بن عفان، عبد الرحمن بن عوف، سعد بن أبي وقاص، طلحة بن عبيد الله. والثانية بعلي وعضو تردد بين الاتجاهين هو الزبير بن العوام. وقد نجحت الأرستقراطية بحكم أغلبيتها في لجنة الشورى في دفع أحد ممثليها إلى الخلافة وهو عثمان بن عفان عبر مناورات انتخابية جرت في الاطار العام للكتلة. وفي بيعة علي بن أبي طالب نجد حالة استثنائية ناتجة عن الظروف التي استخلف فيها وهي ظروف سيطرة جمهور الثائرين على الوضع العام كما سيأتي بيانه في الفصل القادم. وقد اختير علي للخلافة من قبل هذا الجمهور مباشرة، وهو مايعكسه احتجاج علي، في نصوص تنسب إليه ببيعة العامة له. أما خلافة الحسن بن علي فكانت نموذجاً لولاية العهد، لامن جهة النص الرسمي لأن علي لم يوافق على ذلك وإنما من جهة الدافع الذي أملى اختيار الحسن وهو كونه الابن الأكبر للخليفة. ويرجع هذا التنوع في الأشكال التي استخلف بها الراشدون الخمسة إلى الصراعات الحادة التي كانت تمزق الكتلة الحاكمة، مع الافتقار إلى تقليد رسمي يحدد الشكل الذي يصار فيه إلى تحقيق رغبة الأكثرية طبقاً لمبدأ الشورى.

معنى الشورى

جاءت الشورى في آيتين من القرآن (١٥٩) من آل عمران «وشاورهم في الأمر» و(٣٦) من الشورى «والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم». وفسرت بعدم الانفراد في الرأي/ فما لم يجتمعوا على رأي لم يقدموا عليه كما يقول الفخر الرازي. وتحمل الشورى طبقاً لهذا التفسير بذرة الروح الجماعية المضادة للاستبداد.

رافقت اصطلاح الشورى منذ عهد الراشدين ممارسات تعرضه على أنه رأي الجماعة. وتقابلنا في بعض الأحوال اقتراحات تطالب بأن «يصير الأمر شورى»

وتعني هذه العبارة طرح القضية على الجمهور لأخذ رأيه. ويحدث ذلك إما في حالات الخلاف داخل إحدى الكتل حيث يصار حسماً للخلاف إلى استشارة جمهور الكتلة، وإما في حالات الانتفاض على الخليفة وعندئذ يكون الغرض من هذا الشعار الاحتكام إلى جمهور المسلمين في موضوع الخلاف. وقد توسعت الشورى بعد الراشدين لتكون: «حق مجموع المسلمين في اختيار الخليفة» بعد أن كانت «حق المهاجرين والأنصار في اخيتاره».. وضمن هذا الإطار استخدمت من قبل المعارضة في كفاحها من أجل خلافة يرضى عنها الجمهور، وكدليل شرعي على عدم استحقاق الخلفاء في الدولتين الأموية والعباسية للخلافة. وانتقلت فكرة الشورى بهذا المعنى إلى الفقه فاعتبرت الخلافة غير شرعية إذ استندت إلى القهر والغلبة واشترط لصحة الاستخلاف استناده إلى الشورى، وهذا رأي أغلبية الفقهاء، وقد شذّت عنه فرقتان: الحنابلة الذين أجازوا أن تكون الخلافة بالقهر والغلبة، والشيعة الذين قيدوا الخلافة بالنص.

إن هذا التوسع في مفهوم الشورى يتطابق مع تطور الأحداث. فانتهاء حقبة المهاجرين والأنصار ألغى عملياً حصر الاستخلاف بهم. وبالنظر إلى أن التفكير في خلافة تحظى بتأييد الجمهور لم يتوقف، فقد اتجه الفكر السياسي نحو اعتبارالشورى معياراً لصحة الاستخلاف. وبذلك كان لابد أن تكتسب الشورى هذا المفهوم الواسع فتخرج من أسار الكتلة. ومن الناحية النظرية، يتضمن هذا الاتجاه تصوراً مباشراً لديمقراطية الحكم في المجتمع الاسلامي لايشمل فقط خطوة انتخاب الخليفة بل يتعداها إلى تحديد حدود لتصرفات الخليفة يتوقف على مراعاتها بقاؤه في الحكم، ومع الإخلال بها تعتبر بيعته باطلة، ويجوز خلعه. ولكن الشورى الاسلامية تعاني ضمن هذا المفهوم نقصين خطيرين: أولهما أنها تحصر حق الاختيار في المسلمين وتحجبه عن أهل الذمة، الذين قبلهم الاسلام مواطنين في مجتمعه. ومع أن هذا الحصر لايسلب المبدأ - على صعيد التطبيق - مدلوله الديمقراطي مادام مطبقاً في مجتمع أكثرية أفراده مسلمون، فإن إخضاع حق الاختيار لشرط العقيدة - دينية أم سياسية- يتنافى مع الديمقراطية.. الثاني افتقاره إلى تقنين للشكل الذ ي يمارس المسلم بموجبه حقه في انتخاب خليفته، وانعدام المؤسسة السياسية المفترض أن تتم هذه السيرورة عن طريقها. وقد أدى ذلك إلى تجريد الشورى من الضمان الرسمي (القانوني) اللازم للعمل بها.

حاول الفقهاء معالجة النقص الأخير باستحداث قاعدة للاختيار الشرعي تستند إلى فئة تسمى أهل الاختيار أو أهل الحل والعقد تتألف من مجتهدين حائزين على ثلاثة شروط:[9]:

١- العدالة.

٢- العلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة.

٣-الراي والتدبير المفضيان إلى حسن الاختيار.

إن النص على حصر أهل الحل والعقد في المجتهدين يعكس الميول المعادية للسلطة القائمة واتجاه الفقهاء إلى تأكيد سلطة الشريعة. وهنا يقول الفخر الرازي إن أهل الحل والعقد هم العلماء وهم أولو الأمر المطلوبة طاعتهم، وأما طاعة الأمراءوالسلاطين فغير واجبة قطعاً بل الأكثر إنها تكون محرمة لأنهم لايأمرون إلا بالظلم[10]. على أن الفقهاء عدلوا في العصور المتأخرة عن هذا المبدأ فاعتبروا الشورى حقاً خاصاً بالأشراف والأعيان الذين منحوا صفة أهل الحل والعقد[11]. واختلفوا حول عدد أهل الاختيار الذين يتولون نصب الإمام. وطرحت في هذا الشأن ثلاثة آراء. يرى الأول وجوب اتفاق أهل الحل والعقد من كل بلد على المرشح حتى تتحقق الموافقة العامة عليه. ويضع الثاني حداً أدنى للنصاب الذي يصح به الاختيار ستة أشخاص، وهو العدد الذي تتألف منه لجنة الشورى التي ينسب تأليفها إلى عمر بن الخطاب.

الثالث ينزل بالحد الأدنى إلى ثلاثة يتولاها أحدهم بموافقة الاثنين احتجاجاً بعقد النكاح الذي يصح بحضور ولي وشاهدين. والرأي الأخير يصدر عن قياس سطحي يفترض علة مشتركة بين عقد النكاح المقتصر على العلاقة بين شخصين والمفضي إلى تكوين أسرة وبين عقد الخلافة الذي يتعلق بمصير أمة بكاملها. وهو نموذج للاستخدام القاصر لأصول الاستنباط الذي هو، بدوره، من نتائج دخول المنطق الشكلي (منطق ارسطو) في الدراسات الفقهية.

---

(٩) انظر: الماوردي – الأحكام السلطانية. ط، القاهرة ١٩٦٠)

ابو يعلى – الأحكام السلطانية، ص٣ (ط، القاهرة ١٩٣٨).

(١٠) التفسير الكبير، الآية ٥٩ من سورة النساء.

(١١) التعديل المتأخر لهذه الصفة هو من ثمار المصالحة بين الفقهاء والدولة التي تلت طور المقاطعة في القرون الأولى.

بينت آنفاً أن قاعدة أهل الحل والعقد جاءت كمحاولة لعلاج مسألة الافتقار إلى تقنين يحدد الشكل الذي يجب أن يصار به إلى انتخاب الخليفة تحقيقاً لمبدأ الشورى. ويمكننا أن نلاحظ أن هذه القاعدة قد وضعت أيضاً للتعويض عن الاستفتاء العام-وقد مرت بنا عبارة نهج البلاغة التي تقول: لئن كانت الإمامة لاتنعقد حتى يحضرها عامة الناس فما إلى ذلك سبيل.. ويضع الغزالي هذه الفكرة في صيغة تكشف عن مدلولها بشكل أفضل. يقول الغزالي: إن إجماع الخلق في جميع أقطار الأرض غير ممكن لأن ذلك مما يُفتقر فيه إلى انتظارمدة عساها تزيد على عمر الإمام[١٢] وانتظار هذه المدة الطويلة يرجع بطبيعة الحال إلى صعوبة الموصلات-ويعني هذا بدوره استحالة الاستفتاء العام أي استحالة تطبيق الشورى بحرفيتها. وتتضمن قاعدة أهل الحل والعقد حلاً واقعياً لهذا الإشكال. وقد أوضح الغزالي أن من يختارالامام يجب أن يكون ممثلاً لرأي الأكثرية بحيث «إذا مال إلى سبب مالت بسببه الجماهير ولم يخالفه إلا من لايكترث بمخالفته»[١٣]. ويدخل شرط الغزالي في باب النيابة المفترضة التي أثيرت فيما بعد من قبل بعض المفكرين السياسيين الانكليز. وقد كتب ادموند برك سنة ١٧٩٢ يقول عن وضع البرلمان الانكليزي في عهده «وإن كان قسم صغير جداً من الشعب البريطاني هو الذي يصوت فعلاً لاختيارأعضاء البرلمان فإنه يفترض في هذه الهيئة أنها تمثل مصالح الشعب بأسره»[١٤]. وقد يكون المبدأ سليماًبحد ذاته وإن كان صادراً عن دوافع مماثلة لتلك التي أملته على الغزالي، إذ أن بيرك كان يريد أن يبرر حرمان طبقات معينة من الشعب حقها في التصويت، الذي كان عند ذاك محصوراً في طبقة النبلاء.

---

(١٢) فضائح الباطنية ١٧٥ (ط. القاهرة ١٩٦٤).

(١٣) م-س ١٧٧. يعرض الغزالي هذا الرأي الحصيف في الفصل الذي عقده للبرهنة على صحة استخلاف المستظهر بالله، خليفة زمانه. وقد استنتج منه مطابقة مبدأ ولاية العهد للشرع لأن من يعقدها وهو الخليفة يصدق عليه افتراض «التعبير عن إرادة الأمة». ونجد في هذا الاستنتاج مثالاً للتبذير في العبقرية حيث توضع فكرة سياسية على هذا القدر من الحصافة في خدمة قضية تافهة كهذه.

(١٤) نص الرأي الذي أدلى به المفكر السياسي الانكليزي مقتبس حرفياً من كتاب: The Governing of men تأليف أوستن رني. والكتاب يعبر عن اتجاهات السياسة الأمريكية الراهنة. ترجمه إلى العربية تحت عنوان (سياسة الحكم) حسن علي الذنون - بغداد ١٩٦٤.

على أن قاعدة أهل الحل والعقد لم تَخْلُ هي الأخرى من إشكال. فالفقهاء لم يبينوا الطريقة التي تتألف هذه الهيئة بموجبها. ولم يوضح الغزالي أيضاً كيفية الوصول إلى ذلك الشخص الذي يفترض أنه يمثل الجماهير. وإذا كان سياسيو الصدر الأول قد حلوا هذا الإشكال بالنص الصريح على المهاجرين والأنصار كهيئة تحتكر حق اختيار الخليفة، فإن اختفاء هذه الهيئة ترك فراغاً لم يكن من الميسور ملؤه. ومن المحتمل أن يكون ذلك راجعاً إلى الصفة النظرية البحتة لقاعدة أهل الحل والعقد. فهذه القاعدة لم تتقرر في مضمار السياسة العملية وإنما قررها الفقهاء من خلال تناولهم للأسس الشرعية للخلافة. وقد أدرجت الخلافة ضمن موضوعات الفقه لغرض لايتعدى، في النهاية، إشباع حاجة دراسية. ولاننسى أن الفقه الاسلامي حافظ في عصره الذهبي على خصوصيته كعلم وتطور في منأى عن التماس مع الدولة. ومع أنه قد جرت في بعض المباحث تلبية بعض مطالب الوضع الراهن – كما هو الحال في معالجة مبدأ ولاية العهد المرفوض من الشريعة – فإن معالجة الفقه كفرع من فروع المعرفة الاسلامية كانت هي الغالبة في ذلك العصر.

مهما يكن، فإن هذه القاعدة قد اختصرت الموافقة العامة إلى إرادة جزئية يفترض أنها تمثل إرادة المجموع. ولو قدر للشورى أن تظل مقياساً لشرعية الخلافة فإن السبيل الوحيد لتطبيقها سيكون قاعدة أهل الحل والعقد. وذلك في ضوء التحفظ الذي يورد على مبدأ الشورى حين ينظر إليه على إطلاقه، أي حين يراد به أن يؤدي معنى الاستفتاء العام. والتحفظ مختص كما قلنا بصعوبة المواصلات. وبغير هذا الحل تبقى الشورى غصناً في سدرة المنتهى لاتناله الأيدي. على أن حال الشورى هو حال أية محاولة ديمقراطية في ظرف مماثل. وقد رأينا كيف تلاشت ديمقراطية المدن اليونانية عندما أصبحت اليونان دولة واحدة. وماقاله الغزالي بشأن استحالة جمع الموافقات على الخليفة ينطبق تماماً على وضع اليونان. إن التصويت العام كان ميسوراً ضمن حدود دولة المدينة حيث لم يكن من الصعب على مدن كإسبارطا أو أثينا أن تجمع رجالها الأحرار في مجلس واحد. ولكن الصعوبة تنشأ حالما تتوحد المدن في دولة كبيرة، ، وذلك لعدم إمكان جمع مواطني المدن كلها في مجلس واحد أو جمع أصواتهم وإرسالها إلى المركز، فكلتا العمليتين تتوقف على توافر وسيلة اتصال سريعة لتيسير حضور المندوبين أو وصول الأصوات في وقت مناسب. ومع الافتقار إلى هذه الوسيلة يبقى على المفكرين أن ينهمكوا في تفصيل المبادئ وللطغاة أن يحكموا على طريقتهم الخاصة. ومن دون تردد يجب التأكيد أن

تمثيل السكان بالاستفتاء العام ليس ممكناً إلا في عصر المواصلات السريعة، العصر الحالي(١٥). وخلاصة مايسعنا قوله أن الشورى الاسلامية كانت مرحلة في تطور الديمقراطية ولم يتهيأ لها أن تشكل نظاماً كاملاً قائماً بذاته في هذا المجال.

الخلافة والملكية

مر بنا أن لفظ الخليفة تطرق إلى التداول عند بيعة أبو بكر كتعبير عفوي عن صفة الرجل الذي خلف محمد، فصار ينادى «خليفة رسول الله». وقد حمل هذا اللقب مضمونه منذ البداية.، فمن يخلف رسول الله هو بالضرورة استمرار لمركزه، لأهدافه، لسياسته. وهو أيضاً قائم بنفس الوظائف الدينية التي كان يقوم بها الرسول مع فرق واحد وهو أن الخليفة ليس نبياً. وحين نعود إلى محمد في سلوكه داخل الجماعة التي كان يقودها حتى اللحظة التي اتسعت فيها رقعة نفوذه لتشمل الجزيرة كلها، لانلمس لديه اتجاهاً نحو فرض شخصه كحاكم من طراز الملوك. وكانت طريقة حياته وشكل علاقته بجمهوره من البساطة إلى درجة مرموقة. وقد مر بنا أن هذه الصفة قد استخدمت لتمييزه كنبي، في حين نلمس في مصادرالسيرة إصراراً على استبعاد كل مايشعر بأنه كان يتصرف على شاكلة ملوك زمانه (١٦). وكان طبيعياً لذلك أن لايتسمى «خليفة رسول الله» بالملك وأن تشير

---

(١٥) في مثل تلك الظروف، ربما كان النظام «البرلماني» في اليمن القديمة أكثر واقعية من ديمقراطية اليونان وشورى المسلمين. وكان نظام الحكم في اليمن يتألف من ملك مقيد بسلطة تمارسها مجالس وهيئات نيابية تتألف من ممثلي القبائل. وليس لدينا معلومات عن الطريقة التي كان يتم بها اختيار المندوبين. انظر: التاريخ العربي القديم، لمجموعة من العلماء الغربيين. ترجمة واستكمال فؤاد حسنين علي، ص ١٣٢- ١٤٣.

(١٦) انظر: حكاية إسلام عدي بن حاتم في الطبري - حوادث سنة ٩ للهجرة. ايضاً: الكلاعي الأندلسي في «الاكتفاء» والمقريزي في «امتاع الأسماع» حيث يرد قول ابو سفيان للعباس حين كان ينظر إلى جيوش محمد تتدفق على مكة: لقد أصبح ملك ابن أخيك عظيماً. وجواب العباس له: إنها النبوة.. وفي مصدر شيعي عن ابن مسعود: أتى النبي رجل يكلمه فأرعد فقال: هون عليك فلست بملك. إنما أنا ابن امرأة تأكل القد - مكارم الأخلاق للطبرسي الابن ص١٢. والقد: بالكسر الجلد. وهو طعام من لايملك شيئاً.

الخلافة في بداية نشوئها إلى طراز من الحكم لايشبه الملكية إلا في ناحية واحدة وهي قيام الخليفة بالحكم مدى الحياة. وقد سار أبو بكر وعمر على نهج محمد، وشذ عثمان عنهما في طريقة العيش - إذ كان هذا الصحابي ارستقراطي النزعة حتى قبل الخلافة - ولكن العلاقة بينه وبين الجمهور لم تتعقد كثيراً على الرغم من اتباعه أسلوب التنكيل بالمعارضة، لأن عثمان لم يحتجب عن الناس وكان من اللين والبساطة مما دفع إلى اتهامه بالضعف، أما عهد علي بن أبي طالب فكان عودة إلى عهد عمر سواء في العلاقة بالجمهور أم في طريقة العيش.

يرد عند ابن سعد والطبري أن عمر طرح على جلسائه سؤالاً جاء فيه:

ملك أنا أم خليفة؟

وقد أجابه أحدهم:

الخليفة لايعطي إلا حقاً ولايأخذ إلا في حق. والملك يعسف الناس فيأخذ من هذا ويعطي هذا.

وبصرف النظر عن صحة الرواية فمن الواضح أنها تكرس التمييز بين الخليفة والملك عند المسلمين. وقد تركز الفرق هنا على السياسة المالية.، فالخليفة يتصرف في المال تبعاً للحق والملك غير مقيد بهذا الشرط. ولكن الرواية لم توضح حدود الحق ومعناه. على أن المعيارالأهم لتمييز الخلافة عن الملكية إنما يكمن في طريقة الوصول إلى الحكم. فالملكية تعتمد في انتقال السلطة من السابق إلى اللاحق على ولاية العهد. أما الخلافة فتعتمد كما بينا على الشورى. وتجريدها من هذا المنطلق يعني السقوط في الملكية. وقد عانى معاوية صعوبات جمة في تثبيت حق الوراثة للخليفة واعتُبر إجراؤه في تعيين ولده يزيد ولياً للعهد عودة إلى (دين الهرقلية والكسروية) أي إلى الملكية(١٧). وبسبب ولاية العهد نظرت المعارضة، وبضمنها الأجيال الأولى من الفقهاء، إلى الخلافتين الأموية والعباسية على أنها تسلط غير شرعي. ونجد في خلافة عمر بن عبد العزيز مثالاً لهذا الموقف المتشدد من ولاية العهد. فبعض الفرق المعارضة أيدت سياسة عمر بعد أن اتضح أنها تجري في خط مغاير لأسلافه. لكن عمر جاء إلى الخلافة عن طريق ولاية العهد، إذ أوصى به سليمان بن عبد الملك واستخلف بناء على هذه الوصية. وبالتالي فالطريقة التي

---

(١٧) انظر ابن عبد البر - الاستيعاب جـ٢، ص ٤٠٥. الأغاني جـ ١٧، ص ٣٥٧ -ط. القاهرة. الخوارزمي - مقتل الحسين جـ١، ص ٥٦٨ - ط. النجف، الإمامة والسياسة، ص ١٥٩.

وصل بها عمر إلى الخلافة باطلة. وللتخلص من هذا الإحراج لجأت المعتزلة إلى المغالطة فادعت أن عمر استحق الخلافة لالأجل العقد المتقدم من سليمان وإنما لأجل رضا أهل الحل والعقد(١٨). ومن الثابت أنه استخلف بإرادة سليمان وقد عرفنا في الفقرة السابقة من هذا الفصل أن أهل الحل والعقد لم يظهروا إلا في كتب الفقهاء وأن الكلمة الحاسمة في تعيين الخليفة اللاحق كانت منذ الأوان الأموي للخليفة السابق وحده. على أن رأياً ينسب إلى سفيان الثوري قد وضع المسألة في نصاب واقعي. يقول سفيان: «أخذ عمر الخلافة بغير حق ثم استحقها بالعدل». وقد استهدف سفيان من وراء هذا التشخيص الدقيق أن لايكون الرضا عن سياسة عمر سبباً إلى الرضا بالطريقة التي استخلف بها.

من الواضح إذن أن طريقة الاستخلاف قد جُعلت أساساً ثابتاً لتمييز الخلافة عن الملكية. وهذا المعيار ذو صفة دستورية بحتة لأنه راعى مبدأ الشورى كأصل من أصول الشريعة. ولدينا فضلاً عن ذلك معايير تعتمد على نوع السياسة. وقد نصت الرواية السالفة عن عمر بن الخطاب على الفرق في السياسة المالية للملك والخليفة. وهناك مجموعة من النصوص تتحدث عن أفعال الملوك بوصفها سابقة سياسية مستهجنة تخالف الأصول التي يجب على الخليفة المسلم أن يرجع إليها في الحكم. ومن الغالب أن يعبرعن الملوك في أدبيات صدر الاسلام بكسرى وقيصر اللذين تعرف عرب ذلك الوقت من خلالهما إلى طبيعة السلوك الملكي. وفي هذا الصدد يرد عن علي بن أبي طالب وبعض معاصريه نصوص تحذر من أن الأمويين لو استولوا على الحكم «لعملوا فيه بأعمال كسرى وقيصر» كما يتردد مضمون هذا التحذير في أدبيات المعارضة إبان الحكم الأموي. وبالقياس إلى متعلقاته فإن أعمال كسرى وقيصر تتعين في الأمور التالية:

١- التصرف الشخصي بالأموال العامة.

٢- القتل الكيفي

٣- الانهماك في الملذات.

٤- تضييع أمور الرعية والتعالي عليها.

---

(١٨)ابن المرتضى: طبقات المعتزلة، ص ١٢١ - ط . بيروت، ١٩٦١.

(١٩) اخرجه البخاري والخطيب البغدادي.

يندرج الأول والثاني في مفهوم الطغيان المرفوض من اللقاحيين العرب ومسلمي صدر الاسلام انسياقاً مع الأصول التي جاء بها الاسلام في أطواره الأولى وروح اللقاحية الجاهلية(٢٠) وفي العصور التالية كانت جلوزة الخلفاء مثار استنكار المعارضة من فرق وشخصيات مستقلة. أما البندان الأخيران فيوضعان على بساط المقارنة مع سنة محمد وخلفائه، ربما باستثناء عثمان، حيث اعتبرت سياسة الأمويين والعباسيين خروجاً على هذه السنة وعودة إلى أساليب الحكم البيزنطية والساسانية. ينعكس هذا الاتهام بشكل صارخ في حديث يقول: «الخلافة بعدي ثلاثون عاماً ثم يكون الملك» وثلاثون عاماً هي مدة حكم الراشدين الأربعة. والحديث موضوع قطعاً لأن فيه نبوءة بالغيب . ولكن تداوله يرجع على الأقل إلى حقبة متقدمة من العصر العباسي فهو مروي في مسند أحمد بن حنبل المعاصر للمأمون، وسنده متصل بعبد الرحمن بن أبي بكرة. أما صيغة الحديث فكما يلي:

وفدت مع أبي على معاوية. فقال: إني سمعت رسول الله يقول الخلافة ثلاثون عاماً ثم يكون الملك. فأمر بنا فوجئنا في أعناقنا حتى أخرجنا(٢١)..

وأبو بكرة هو أخو زياد بن أبيه لأمه وكان على خلاف مع الأمويين ومعدوداً في أهل الورع. وإذا صح السند إلى عبد الرحمن، تبعاً لتخريج ابن كثير، فلابد أن الحديث كان معروفاً في أوائل أيام الأمويين ولابد أن يكون المسؤول عن وضعه أبو بكرة نفسه.. مهما يكن الحال فإن الحديث يعطينا فكرة عن فهم قدماء المسلمين للخلافة كنظام للحكم يختلف عن النظام الملكي المعروف.

إن هذا التمييز بين الخلافة والملكية قيَّد الأولى بحدود صلبة يتعرض الخليفة في حالة تجاوزها لخطر التبديع أو التكفير. ويفسر ذلك لماذا كان الخلفاء بعد الراشدين – مع خرقهم كل القواعد الشرعية للخلافة – يتحرجون من تسميتهم ملوكاً لتجنب مايوحي بانتمائهم إلى هذا الطراز من الحكم. وكان إطلاق اسم الملك

---

(٢٠) في الطبري: أراد عمر بن عبد العزيز رجلاً يوليه خراسان بدلاً من الجراح بن عبد الله الذي وردت إلى عمر أخبار تصفه بالجلوزة، فذكروا له عبد الرحمن بن نُعيم وقالوا إنه ضعيف لين يحب العافية.. فولاه على خراسان. انظر: جـ٥، ص ٢١٥.

(٢١) وجاه: دفعه بجمع كفه في عنقه او صدره.

على الخليفة محظوراً طوال عصور الخلافة. ومع إننا نجد بعض الشعراء العباسيين يتجرأ على استعمال لفظ الملك في تسمية الخليفة فإن ذلك لم يتجاوز الشعر في أي حال. وقد حافظت المخاطبات الرسمية وطقوس الخلافة على وضعها حتى نهاية العصر العباسي، التي تسجل الختام التئريخي لنظام الخلافة.

الخلافة في أنظمة الحكم اللاحقة

اقتصر التمسك بالخلافة بتقاليدها الموروثة من الأوان الراشدي على مسلمي القرون الأولى: الأموي وشطر من العباسي لايتعدى الأوان الأول بكثير. ثم أخذ هذا المفهوم يميل إلى الغموض وعدم التحديد ومنه إلى التساهل في الشروط المطلوب توافرها في الخليفة. ومـاإن حل القرن الخامس حتى كانت ولاية العهد تحظى باعتراف بعض الفقهاء ثم تدخل في بعض المؤلفات الفقهية المكرسة لعرض قوانين الدولة. وقد سبق هذا الاعتراف أخذ الفرق المعارضة بنظام ولاية العهد في حالات وصولها إلى السلطة كدولة الأدارسة التي أقامتها الزيدية في المغرب والدولة الفاطمية التي أقامتها الاسماعيلية في مصر. وكان الحاكم الفاطمي قد أعلن نفسه خليفة وتلقب بأمير المؤمنين ولكن الحكم اعتمد على ولاية العهد، كما كان سلوكه في السياسة الداخلية يجري على شاكلة الأمويين والعباسيين أي: أعمال كسرى وقيصر. وسارت على نفس النهج دولتا الموحدين والمرابطين اللتان قامتا تحت شعار العودة إلى الكتاب والسنة ووعدتا فلاحي المغرب وأعرابه بالانصاف[٢٢].

(٢٢) يلاحظ انجلز أن الحركات الاجتماعية التي قامت في الاسلام تتراجع عن أهدافها كلما وصلت إلى السلطة. والأمثلة التي ذكرت أعلاه تبرهن على صواب تشخيصه. ولكن لهذا الحكم استثناءات مهمة يمكن أن نتعرف عليها في شخصيات حاكمة مثل علي بن أبي طالب وعمر بن عبد العزيز أو يزيد الناقص، برهن تاريخها الشخصي على إخلاصها لبرنامج الحركة التي جاءت بها إلى السلطة. وفي حركة القرامطة في العراق والبحرين نموذج في غاية الوضوح للسلطة التي تتقيد ببرامج الحركة إلى آخر الشوط. وقد أقام القرامطة في سواد العراق والبحرين علاقات اقتصادية من طراز جديد. على أن تشخيص انجلز لمصائر الحركات الاجتماعية في الاسلام يمكن أن يكون له مدلول آخر في ضوء نظريته ونظرية ماركس حول الوضع الآسيوي، وهو هنا يلمس مافصله ابن خلدون من خضوع التاريخ (الاسلامي) للدورات. ويمكن بالاستناد إلى هذه النظريات في الواقع حل إشكالات كثيرة في تاريخ —

وانفردت دولة القرامطة في البحرين بالحكم على أساس «التكتل الحزبي». فعندما تسلم الفريق الاسماعيلي الذ ي كان يقوده أبو سعيد الجنًابي الحكم في تلك البلاد صار أبو سعيد رئيساً للدولة بحكم قيادته للحركة. وبعد أبو سعيد تولى الحكم ولده أبو طاهر ليس باعتباره ولياً للعهد وإنما بسبب مركزه القيادي في الحركة. وبعد أبو طاهر اشترك في رئاسة الدولة اثنان من إخوته وتعاقب بعدهما أشخاص من القرامطة من الجنابيين وغيرهم. وفي عام ٣٦٦ تولى الحكم مجلس من ستة أعضاء. وهكذا استمر الحكم بين فرد أو مجلس دون الاستناد إلى وصية من الحاكم السابق. وضوابط العمل هنا تعتمد على تنظيم الدعوة الذي يملك السلطة الفعلية في البلاد، ولايأتي الحاكم من خارج الدعوة فلابد أن يكون قرمطياً يتمتع بمركز قيادي. ولم يرجع في اختيار الحاكم إلى الانتخاب العام رغم إمكانه في بلد صغير كالبحرين والاحساء ولكن الحكم القرمطي احتفظ مع ذلك بعلاقته مع الجماهير بفضل البرنامج الاجتماعي والاقتصادي للتنظيم الحاكم، الذي استهدف وضع السلطة في مصلحة الرعية في حدود التصورات المنظِمة لذلك عند المسلمين. وفيه نجد مثال للحكم الشعبي بمفهومه الشرقي / الآسيوي دون الاستناد إلى شكليات أو أصول الديمقراطية أو الشورى. وبين الحكم الشعبي والحكم الديمقراطي فوارق ألْمَحْت بها في كتاباتي الصينية.

مصدر دستوري للحكم؟

إن حرمان الخليفة من حق التصرف الكيفي يشير من وجه آخر إلى وجود مصدر يستقي منه مايجب فعله وتركه. ومن الواضح أن هذا المصدر هو القرآن الذي اكسب أوامره ونواهيه في مرحلة مابعد الهجرة صفة الالزام. وقد عُني القرآن بالنص على وجوب الالتزام بأحكامه واعتبر الخروج عليها مقارناً للكفر(٢٣) .

تطور الشرق دون اللجوء إلى التخطئة الاعتباطية لعلماء عظام.

انظر حول ملاحظة انجلز بحثه عن المسيحية الأولى. وقد راجعناه في الطبعة الانكليزية الصادرة عن دار التقدم بموسكو ضمن مجموعة معنونة On Religion تضم بعض أعمال ماركس وأنجز (صدرت بالعربية تحت عنوان: ماركس وأنجلز: حول الدين – منشورات دار الطليعة – ١٩٧٤).

(٢٣) الآية ٤٤ – مائدة: ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون.

روى ابن سعد جنباً من خطبة ألقاها أبو بكر بعد البيعة، وروى ابن هشام جانباً آخر منها، وقد جاء في رواية ابن سعد قوله: «إنما أنا متبع ولست بمبتدع». وفي رواية ابن هشام يقول أبو بكر: «أطيعوني ماأطعت الله ورسوله فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم» والمقصود بطاعة الله ورسوله اتباع أوامرهما أي التمسك بأحكام الكتاب والسنة. وبذلك يؤكد أبو بكر ارتباطه بمصدر يحدد سياسته، أي يحول دون سقوطها في موقف شخصي يدفع الخليفة إلى الحكم بطريقة اعتباطية. ويأتي هذا التأكيد ضمن خط عام كرسته تجارب الحكم في زمن محمد، واستمر طوال الحقبة الراشدية. ففي هذه الحقبة كانت سياسة الخلفاء مقيدة بأحكام الكتاب والسنة وما أدى إليه اجتهادهم في القضايا المسكوت عنها في هذين الأصلين. وبناءً على ذلك يجب النظر إلى حكومة الراشدين بوصفها حكومة «دستورية» من الطراز الذي تكون فيه السيادة للقانون(٢٤). ودستور الراشدين يتألف من قطاعين: مدون وهو القرآن وغير مدون وهو السنة. وكانت الأخيرة معروفة في أوساط الصحابة من خلال الاتصال المباشر بمحمد. ويؤخذ على هذا الدستور بقطاعيه افتقاره إلى لغة تشريعية ملائمة لأغراضه، فالقرآن مكتوب بلغة أدبية عالية والحديث كذلك مما يوفر بحد ذاته فرصة للتهرب من أحكام بعض النصوص التي تحمل بحكم لغتها الأدبية وجوهاً متعددة للتفسير. وهناك مأخذ ثاني يتمثل في انعدام المؤسسة اللازمة لتقنين سلطة الخليفة بما يوفر ضماناً لدستورية الحكم. ومن الناحية العملية، كان هذا الضمان متوفراً في الأوان الراشدي بفضل وجود المهاجرين والأنصار، تلك الكتلة التي فرضت تأثيرها على السلطة، وبشكل خاص في عهدي أبو بكر وعمر. وقد ساعد وجود هذه الكتلة وتماسكها على عدم تمتع

---

(٢٤) سيادة القانون من المصطلحات الشائعة في السياسيات الحديثة ويوجد إلى جانبها سيادة الشعب وسيادة الدولة.. وماأشبه. يغلب على هذه التعابير الابهام الذي يسيطر على دراسة القانون والسياسة في الغرب لأنها قائمة على تجاهل المصدر البعيد للسيادة وهو الطبقة. فإذا لم نسقط هذه الحقيقة من الحساب فإن مصطلحات السيادة يمكن أن تخدم هدف توضيح شكل نظام الحكم، أي الشكل الذي تأخذه الطبقات في ممارسة سيادتها. وبهذا المعنى بينت أعلاه أن شكل الحكم في العهد الراشدي يحقق مفهوم سيادة القانون. أما الباعث على هذا الوصف فهو وضع إرادة الشريعة فوق سائر الإرادات في المجتمع. ويدخل ضمن ذلك إرادة الخليفة، أي الدولة، وإرادة الشعب، لأن كلاً منهما لايملك الحق في تعديل نصوص الشريعة.

الخليفتين بسلطة مطلقة، دون أن نهمل السلوك المبدئي لهذين الخليفتين، اللذين تصرفا بقناعة كافية كمنفذين لرسالة محمد . ولكن الانشقاق الذي انتهى إلي تمزيق وحدة الصحابة في عهد عثمان أتاح للأخير أن يتحلل من هذا الالتزام. وبدلاً من الاعتماد في الحكم على كتلة موحدة مسموعة الكلمة، لجأ عثمان إلى فئة جديدة تضم المستفيدين من الفتوحات ليحكم بعيداً عن مقتضى النص الشرعي. وأعطى عثمان بذلك مبرراً للانتفاض عليه وقتله. وكان استخلاف علي بعد عثمان يعني العودة إلى «دستورية» الحكم. وعلى الرغم من النزعة الفردية التي أظهرها علي في معالجته لقضايا السياسة فإن التزامه بأحكام الشريعة لم يكن موضع جدال. ولكن خلافة علي لم تكن أكثر من توقف وقتي في النهج الذي اختطته جماعة عثمان. فبعد أربع سنوات من الصراع الدامي استولت الجماعة المذكورة على الخلافة مرة أخرى، وبشكل نهائي ترتب عليه قيام شكل جديد للحكم في الاسلام. وقد جعل تمزق كتلة الصحابة، والطريقة الفردية التي مورست بها السلطة، من السهل على معاوية أن يحكم دون مراعاة أحكام الكتاب والسنة. وهكذا سجلت خلافة معاوية بداية الانفصام الحاسم بين الدولة والشريعة فاتخذ الطرفان مساراً مختلفاً(٢٥). أما الدولة فتطورت في اتجاه ديكتاتوري عنيف مثلته الخلافتان الأموية والعباسية والدول التي ظهرت على هامش الأخيرة كالأموية في الأندلس والفاطمية في المغرب ومصر ودول الطوائف. بينما انفردت دولة القرامطة في البحرين بتجربتها الخاصة، فقد مر بنا أن السلطة في هذه الدولة تستند إلى دعوة ذات برنامج معروف، وهي وإن لم تستند إلى شريعة كدولة الخلفاء الراشدين، فإن برنامج الدعوة وفر لها الضوابط التي تقف أمام احتمالات الانحراف والتحكم الفردي.

الشريعة عاشت من جهة في أعمال الفقهاء الذين عنوا بتدوين أحكامها وطوروا دراستها على أسس نظرية تمخضت عن ظهور مجموعة العلوم الاسلامية وهي الفقه، أصوال الفقه، الحديث، الرجال...الخ. ومن جهة أخرى في نشاطات المعارضة، حيث استمر انتقاد السلطة، بوسائل مستمدة من الشريعة إلى أمد طويل

---

(٢٥) تلمس أحمد شوقي هذه الحقيقة في قصيدة عن الانقلاب العثماني قال فيها مشيراً إلى محمد رشاد:

الباعث الدستور في	الاسلام من حفر القبور
أودى معاوية به	وبعثته قبل النشور

يستغرق الأموي كله وجزءاً من العباسي. وقد استهدف النقد التصرفات الكيفية كالقتل في غير حد وجباية الأموال خلافاً لأحكام الضرائب الشرعية ونقض العهود وإساءة معاملة الذميين. وعلى الرغم من استمرار الحكام المسلمين في مزاولة سلطاتهم دون الاستناد إلى أصول دستورية، فإن الفكر الاسلامي لم يتخل عن توكيد الضرورة الداعية إلى تقييد السلطة بهذه الأصول. وقد استنتج ابن خلدون هذه الضرورة من الطبيعة القمعية للدولة فقال إن المُلك، هو الاجتماع الضروري للبشر. ولما كان مقتضاه التغلب والقهر كانت أحكام صاحبه جائزة عن الحق مُجحفة بمن تحت يده من الخلق في أحوال دنياهم لحمله إياهم في الغالب على ماليس في طوقهم من أغراضه وشهواته. مما أوجب الرجوع إلى قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة(٢٦) وينقادون إلى أحكامها كأداة لتقييد صاحب الملك (٢٧)، وكان بعض المثقفين الذين أثارتهم تصرفات رجال الحكم يجدون في الشريعة مادة يرجعون إليها في الاحتجاج ضد السلطة. ونجد في هامش هذه الصفحة(٢٨) مثالاً يوضح ذلك وقد عبر السخاوي أحد مؤرخي القرن العاشر الهجري عن الاتجاه السائد في أوساط الفقهاء المستقلين مشيراً على وجه الخصوص إلى مايلي(٢٩):

«من أعظم خطأ السلاطين والأمراء نظرهم في سياسات متقدميهم وعملهم بمقتضاها من غير نظر فيما ورد به الشرع ثم تسمية أفعالهم الخارجة عن الشرع سياسة. فإن الشرع هو السياسة لاعمل السلطان بهواه ورأيه. فهم يقتلون من لايجوز قتله ويفعلون مالايحل فعله ويسمون ذلك سياسة. وهذا تعاط على الشريعة يشبه المراغمة».

---

(٢٦) يسلِّمها: يسلم بها

(٢٧) المقدمة ص ١٥٩ - ط. المكتبة التجارية، القاهرة.

(٢٨) أورد البلاذري في فتوح البلدان ماملخصه: خرج بجبل لبنان قوم شكوا عامل خراجهم فوجه صالح بن علي (عم المنصور) جيشاً فقتل فريقاً منهم وأجلى فريقاً. فكتب الأوزاعي - الفقيه المشهور - إلى صالح رسالة طويلة حفظ منها: وقد كان من اجلاء أهل الذمة من جبل لبنان ممن لم يكن ممالئاً لمن خرج على خروجه ممن قتلت بعضهم ورددت باقيهم إلى قراهم ماقد علمت. فكيف تؤخذ عامة بذنوب خاصة حتى يخرجوا من ديارهم وأموالهم وحكم الله أن لاتزر وازرة وزر أخرى وهو أحق ماوُقف عنده واقتُدي به وأحق الوصايا أن تحفظ وترعى وصية رسول الله الذي قال: «من ظلم معاهداً أو كلفه فوق طاقته فأنا حجيجه»... ثم ذكر كلاماً - ص ٢٢٢. المعاهد: الذمي.

(٢٩) الاعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ - ط. بغداد ١٩٦٣، ص ٩٠.

يضاف إلى ذلك نمو السلطة القضائية التي كانت تنزع إلى الاستقلال عن السلطة التنفيذية. وقد امتدت صلاحيات القضاة إلى الأمور الحقوقية والجزائية وقضايا الأحوال الشخصية. وتطورت مؤسسة القضاء لتشمل كثيراً من المقومات التي تستوفيها مؤسسة قضائية من طراز عصري(٣٠). وحاول الفقهاء إيجاد جهاز قضائي ينظر في المشكلات الناجمة بين السلطة والأفراد فكانت ولاية المظالم. وترجع بدايات هذا الجهاز إلى علي بن أبي طالب إذا صح ماذكره القلقشندي في صبح الأعشى من أنه خصص صندوقاً ترمى فيه شكايات المتظلمين ثم اتخذ عبد الملك بن مروان خطوة أخرى بتطوعه للنظر بنفسه في المظالم، وصار عمل عبد الملك سنّة للخلفاء من بعده فكان الكثير منهم يخصص يوماً في الأسبوع أو الشهر يجلس فيه لتلقي الشكايات التي يرفعها الأفراد ضد أهل السلطة. ويبدو أن الفقهاء لم يجدو هذا الإجراء مجزياً بحد ذاته بالنظر لاجتماع الخصم والحكَم في شخص واحد فطُورت ولاية المظالم في المؤلفات الفقهية لتكون مؤسسة مستقلة يتولاها قضاة يملكون حق الحكم على رجال السلطة بمن فيهم الخليفة. ومن الصعب مع ذلك أن نعتبر هذه المؤسسة انعكاساً لتطور فعلي وذلك لتعارضها مع واقع النزعة الاستبدادية للسلطة. إنها في التحليل الأخير لاتزيد عن كونها فصلاً في النشاط العلمي الذي قام به الفقهاء في العصر الذهبي للفقه الاسلامي ولو أننا لانعدم إشارات إلى أن ولاية المظالم قد وجدت كمؤسسة في وقت ما، ومارست شيئاً من صلاحياتها. ويبدو أنها تركت بعض الانطباعات في أذهان الناس. وهو ماتعكسه مثلاً شكوى لمحمود الوراق (٢٢٥ هـ) جاء فيها:

كنا نفر من الولاة الجائرين إلى القضاة.

فاليوم نحن نفر من جور القضاة إلى الولاة.

(٣٠) للوقوف على وضع السلطة القضائية في الاسلام تراجع الموسوعةالقضائية الكبيرة للماوردي. وقد نشرت في بغداد بتحقيق محيي هلال السرحان في مجلدين تحت عنوان أدب القاضي.

الفصل
الثالث

الخلفاء

لسنا في حاجة إلى البرهنة على أن الدعوة الاسلامية ليست مدينة في نجاحاتها لقيادة محمد وحده. إن أية حركة لاتقوى على النهوض بدون الكادر القيادي الذي تحتل عناصره مركزاً متفاوت القوة في بناء الحركة. ولكن تقدير حجم الأدوار التي يلعبها الكادر ليس ميسوراً على الدوام، بسبب تقليد جرت عليه كتابة تاريخ الحركات الاجتماعية والسياسية تربط الوقائع بأوامر الزعيم. وقد لايكون هذا التقليد متجافياً مع الواقع حين تكون عبقرية القائد بحيث تكفي لحجب دور الأتباع. وليس من شك في أن القائد الناجح يستطيع، إذا كان يعمل في ظروف مواتية، أن يحتفظ لنفسه بقدرة الحسم في سائر المهام التي تواجهها الحركة. على أن كفاية القائد لاتغنيه عن الأتباع. فالاعتداد بالرأي ومايجره من نزعة استبدادية لابد أن يفضي به إلى القصور في الاجابة على مشكلات كثرة. ولم يكن محمد بكل عبقريته ودهائه ليستغني عن كفاءات أصحابه، خاصة أولئك الذين تحملوا معه أعباء الدعوة منذ البدايات الأولى في مكة. ولعل هذا مايوضح الدافع وراء الآية التي تأمره بمشاورة الصحابة. وهي في الواقع أبعد ماتكون عن مجرد التلطيف لمشاعرهم كما يقال أحياناً لدى التطرق إلى سبب نزولها.

مهما يكن فإن دور هذه الشخصيات قد اندمج في دور قائدها فلم يكن ممكناً لها الظهور إلا في غيابه، وقد دفعت السقيفة التي انعقدت يوم وفاته إلى المسرح بنماذج تتمتع بقدر كبير من الدهاء. ومن غير أن نهمل كفايات جناح الأنصار الذي عاكسته الظروف، فإن جناح أبو بكر - عمر قد أثبت قدرته على المناورة في وضع صعب. فاستفاد من الميزات المتاحة له بكونه من قريش - قبيلة محمد، ومن كون أبو

بكر رفيق محمد وأول من أسلم من الرجال. وليس من المستبعد أن تكون لهذا الجناح يد في تكريس الانقسام في صفوف الأنصار ذلك الانقسام الذي كان له أثره في إضعاف مرشحهم سعد بن عبادة. وإن كنا لانملك حتى الآن مايحملنا على القطع بذلك.

وقد بويع أبو بكر بالخلافة وسط معارضة شديدة من مؤيدي سعد من جهة، ومؤيدي علي بن أبي طالب من الجهة الثانية. ومع أن هاتين الفئتين لاتملكان أكثرية ضاغطة فقد كان من المنتظر أن تسبب إرباكاً للخليفة يعيق الاعتراف العام ببيعته ويفسح مجالاً للطعن في شرعيتها. ولكن مبادرة أبو بكر إلى الرد السريع على الردة ساعد في صرف الأنظار عن أزمة الخلافة إلى المشكلة الأكثر التهاباً، والتي تحمل خطراً مشتركاً يواجه على السواء كل الأجنحة المتصارعة. وأود أن أثير الانتباه إلى الحماس الذي أظهره أبو بكر ضد أهل الردة فقد تكون له صلة ما بأزمته في الداخل. ومما يتمتع ببعض الأهمية في هذا الصدد موقفه الحدي الذي تمثل في رفض المساومة مع أي طرف من المرتدين في وقت كان يتراءى فيه خطر المجابهة العسكرية مع قوى الردة مجتمعة. إن تكتيك صرف الأنظار كوسيلة لعبور أزمة داخلية بافتعال أو تضخيم أزمة خارجية مألوف في تاريخ السياسة رغم أن استخدامه يشير، في أغلب الأحوال، إلى ظروف انعدام الثقة بين الشعب والقيادة.

يظهر أبو بكر في تاريخ سيرته على جانب كبير من الوداعة. وترتسم له نتيجة لذلك صورة الفرد البسيط الذي أقعدته التجارب فوق ركام من الوقار الممزوج بسمو العاطفة. ولكن هذا الانطباع ليس دقيقاً بما فيه الكفاية. إن تجارب السنتين من خلافة أبو بكر تضيف إلى صورته المعتادة لوناً يناهض ذلك اللون الباهت المطبوع في أذهاننا. ومن خلال مسالكه في قضية الردة، وبتوجيه الحملات الأولى نحو الشام والعراق برهن أبو بكر على أنه رجل حازم بأكثر من القدر الذي تحتمله شخصية الفرد البسيط. وإلى جانب ذلك، ظهرت منه قسوة في معاملة المرتدين، لاتبدو متوقعة للوهلة الأولى. وقد حظيت بتأييده جرائم الحرب التي اقترفهاخالد بن الوليد ضد بني يربوع. وبأمر منه أعدم حرقاً كل من أياس بن الفجاءة وشجاع بن ورقاء، وكان الأول قاطعاً للطريق وقد خدع الخليفة وأخذ منه سلاحاً ثم هرب وأسر فأحرق حياً بأمر الخليفة. أما الثاني فكان مأبوناً[1]، وبغض النظر عن

---

(١) الطبري، ج٢، في حوادث ١٢ هـ، اليعقوب، ج٢، ص ٩١.

سلوك الضحيتين، فإن عقوبة الإحراق بالنار هي على قدر غير يسير من البشاعة، والفقهاء متفقون على تحريمها(٢)، كما أن المصادر تذكر أنه ندم عليها لما حضرته الوفاة(٣) والملحوظ على أي حال أن تشدده وقسوته ظهرت فيحروب الردة (الأهلية) أما في الفتوحات فشكلت وصاياه لجيوش الفتح منطلق للأفكار الجديدة التي طورها الفقهاء بخصوص أصول الحرب.

توفي أبو بكر وفاة طبيعية بعد سنتين وثلاثة أشهر من استخلافه. ولما كان عمر بن الخطاب هو الشخص الثاني في الجناح الحاكم، فقد كان العهد إليه بالخلافة متوقعاً. ولم يجابه عمر معارضة تذكر سوى اعتراضات يقول ابن الجوزي ان الصحابة – وذكر منهم، عثمان ورفاقه – سعوا إلى إثارتها ضده لخوفهم من شدته عليهم(٤).

بمعنى عام، كانت خلافة عمر استمراراً لخلافة أبو بكر. وكما بينا سابقاً فقد سار الخليفتان في خط محمد. ويُنظر إلى عمر أحياناً على أنه المتمم لرسالة محمد.، فقدامتد الاسلام في عهده إلى إيران شرقاً وليبيا غرباً، وعلى يده قطع الكيان السياسي الذي اقامه محمد في يثرب خطوات واثقة في طريق استكماله كدولة. فنشأت أولى مؤسسات الجهاز الاداري متمثلة في ديوان بيت المال المقتبس من الساسانيين، وكان في بداية تأسيسه يحتوي على سجلات للأموال الواردة وأخرى للفئات المشمولة بالعطاء. وتتصل بعهد عمر بدايات السلطة القضائية(٥).

---

(٢) يستند الفقهاء في النهي عن الاعدام بالنار إلى حديث هبَّار بن الأسود وكان محمد قد أوصى إحدى السرايا إذا لقوه أن يحرقوه بالنار، ثم استدرك وامرهم بقتله دون إحراقه. والحديث أخرجه الطبري في ذيل المذيل. وهو أيضاً في صحيح البخاري وسنن أبو داود واختاره النووي في رياض الصالحين.

(٣) الطبري، جـ ٢، ص ٦١٩. اليعقوبي، جـ٢، ص ٩٣.

(٤) تاريخ عمر بن الخطاب. القاموة ١٩٢٤. ص ٤٨– ٤٩.

(٥) يقول ابن الجوزي ان عمر أول من استقضى القضاة في الأمصار.. وهناك روايات عن تعيينه زيد بن ثابت قاضياً في المدينة ولكن المسعودي في التنبيه والاشراف ينفي ذلك نقلاً عن الزهري. ومن الثابت أن الاستقضاء في مركز الخلافة لم يحدث طوال الأوان الراشدي وكان الخليفة ينظر في بعض الأقضية المهمة بنفسه. وتركت الأمور الأقل اهمية للتحكيم. وكان ولاة الأمصار يقومون بدور الخليفة نفسه في يثرب. ولكن المصادر تتفق على تعيين شريح بن الحارث قاضياً متفرغاً في الكوفة من قبل عمر. ولما نُقلت العاصمة إلى الكوفة كان شريح لايزال في منصبه الذي استمر فيه إلى أوائل خلافة عبد الملك. إن ظهور القضاة مترتب بالضرورة على ظهور أحكام قانونية ملزمة فكان من المعقول أن لايطول الاعتماد على التحكيم كأسلوب لفض المنازعات بين الأفراد.

وكان العرف القبلي القائم على التحكيم هو السائد حتى آخر عهد أبو بكر. ومع تقدم الفتوحات تكوّن جهاز من ولاة الأمصار خاضع للخليفة، وكان الولاة مزودين بتعليمات للعمل بموجب أحكام الشريعة في المعاملات والعبادات. وقد حاول عمر مركزة الادارة. وطبيعي أن هذا غير ميسور مع بدائية وسائل الاتصال، ولكن فتوة الدولة وحزم الخليفة مكنا من فرض رقابة صارمة ساعدت على الحد من صلاحيات الولاة. وفي رواية لأبو يوسف أنه عمم عليهم أن لا تُقتل نفس دونه. يعني أخذ موافقته قبل تنفيذ حكم الاعدام(٦). ولكي يضمن السيطرة على سلوك الولاة استعمل المخبرين. وكانت استخباراته من الكفاءة بحيث أتاحت له اطلاعاً كافياً على مجرى الأمور في الأقاليم. وإلى هذا المعنى تشير الرواية التي تقول: كان عمر علمه بمن نأى عنه كعلمه بمن بات معه(٧). وذكرالطبري أن محمد بن مسلَمة، وهو صحابي، كان صاحب العمال المختص بتقصي آثارهم زمان عمر وكان يتجول في الأمصار ويسأل أهلها عن حال الولاة. وتعكس رواية أخرى للطبري اتجاهاً متطرفاً في المركزية الإدارية حيث يقول إن عمر كان يأخذ عماله بموافاة الموسم في كل سنة، كسياسة، وليحجزهم عن الرعية وليكون للرعية وقتاً ينهونها فيه إليه.. يقصد أن تتوافر فرصة للرعية يعرضون فيها مشاكلهم في غياب الوالي فضلاً عن التداول في الشؤون العامة. ويجب أن يؤخذ هذا الأمر بتحفظ لأن الحضور إلى الحج سنوياً يوجب انقطاع الوالي عن عمله أمداً لايقل في أحسن الأحوال عن ثلاثة أشهر. فلابد إذن من استبعاد حرفية الأمر فلا يكون الاجتماع سنوياً كما يفهم من ظاهر الرواية. ويبدو أن شكوك عمر في الولاة لم تكن لها حدود وهو ماكان يدفعه إلى التفكير في مباشرة الأمور بنفسه فيبحث كما يقول الطبري عن وقت يتحرر فيه من أعبائه فيقوم بجولة بالأمصار تستغرق شهرين لكل مصر. وهو يقول في تفسير ذلك: إني أعلم أن للناس حوائج تقطع دوني، أما عمالهم فلا يرفعونها إليّ وأما هم فلا يصلون إليّ(٨).

---

(٦) الخراج، ص ١٥٣. وفي الطبري كتاب من عمر بن عبد العزيز إلى والي الكوفة جاء فيه: ولاتعمل بدوني بقطع ولاصلب حتى تراجعني فيه. وكان عمر الثاني معنياً بمتابعة سيرة الأول.

(٧) تذكرة ابن حمدون، ١١٠ ب، مخطوطة لينينغراد.

(٨) يبدو هذا التتبع الشخصي للخليفة نتاج انعدام الوسائل الديمقراطية التي من شأنها إيجاد رقابة محلية على السلطة. فمع توفر هذه الوسائل لايحتاج رئيس الدولة إلى متابعة الأمور الجزئية بنفسه.

وعُني عمر بنزاهة الولاة فيقول ابن سعد إنه كان إذا بعث عاملاً كتب ماله(٩)، والغرض من ذلك رصد نسبة الزيادة في مال الوالي أثناء قيامه بمهام عمله فإذا كانت غير معقولة حاسبه عليها. وفي رواية أخرى لابن سعد أنه أمر عماله فكتبوا أموالهم فأخذ نصفاً وأعطاهم نصفاً (١٠). وهناك أمثلة خضع فيها بعض الولاة لإجراءات المصادرة منهم أبو هريرة أحد عماله على البحرين وخالد بن الوليد وأبو موسى الأشعري. وقد تشدد عمر في منع الولاة من قبول الهدايا مفترضاً سوء الغرض في المهدين(١١) وبا لاستناد إلى سلوك عمر في هذه المسألة وحديث في نفس المعنى يروى عن محمد، حرم فقهاء القرون الأولى تقديم الهدايا إلى الولاة واعتبرت عندهم من قبيل الرشوة(١٢).

من المعتاد أن يوصف عمر بأنه يمزج في سياسته بين الشدة واللين. ويذكر هذا الوصف على أنه الصيغة المثالية لرجل الدولة. ولكن الانطباعات التي يخرج منها المرء من تاريخ هذا الخليفة ربما قادته إلى ترجيح الشدة على اللين. وقد لايخلو من دلالة أن يقال عن زياد ابن أبيه أنه تشبه بعمر(١٣) ونستطيع أن نؤكد، بدورنا، أن عمر كان مهيباً وحازماً وبعيداً عن التردد في قراراته، والأكثر من ذلك أنه لم يكن عاطفياً إلى حد الاستعداد للبكاء في بعض المواقف كمايقال أحياناً عن أبو بكر..

---

(٩) الطبري ٣، ص ٢٧٣. الطبقات جـ٢، ق٢، ص ٢٠٣.

(١٠) جـ٢، ق٢، ص ٢٢١.

(١١) الاقسرائي: أهدي عطر إلى امرأة عمر بن الخطاب فأخذه منها ووضعه في بيت المال فقالت له: إنه أهدي لي فقال:

لولا أنك امرأة أمير المؤمنين لم يُهد إليك. انظر: سياسة الدنيا والدين. مخطوطة في مكتبة الأوقاف ببغداد برقم ٦٠٤.

(١٢) نص الحديث؛ هدايا الولاة غُلول. وهو في صحيح مسلم، والغلول الخيانة والسرقة. وعند ابن الأثير: أهدى أهل الحيرة هدايا إلى خالد فبعثها مع الجزية إلى أبي بكر فأضاف قيمة الهدية إلى الجزية وكتب إلى خالد أن يحسبها لهم، أي يطرحها من المستحق عليهم للعام المقبل.

(١٣) يقول ابن خلكان: يقال إن زياد بن أبيه أراد أن يتشبه بأمير المؤمنين عمر الخطاب في ضبط الأمور والحزم والصرامة وإقامة السياسات إلا أنه أسرف وتجاوز الحد، وأراد الحجاج أن يتشبه بزياد فاهلك ودمر. انظر: ترجمة الحجاج في وفيات الأعيان.. وهذه الملاحظة تنسب في بعض المصادر إلى عمر بن عبد العزيز.

ولكن تاريخ عمر لم يقدم أي دليل على أن هذه الشدة قد أفرزت أكثر من التجول في الأسواق والدروب وتقريع المخالفين لتعاليمه بالدرّة(١٤). ولامناص من التأكيد في هذا الصدد على أن خلافة عمر كانت فترة نموذجية بالقياس إلى عصور الخلافة الاسلامية كلها بقدر مايتعلق بذلك الشكل المألوف من الصراع الحاد الذي ساد العلاقات بين السلطة والجمهور. ويجب أن لايفهم من هذا أن عمر لم يجابه بمعارضة، إن ماأعنيه بالتحديد أن العلاقة بين عمر وجمهوره قد تميزت بقدر كبير من الانسجام ضمن لعهده استقراراً سياسياً افتقرت إليه حقب الخلافة التالية. وطبيعي أن هذا الاستقرار ليس مديناً فقط للمؤهلات التي كونت شخصية الخليفة. إذ أننا نجد إلى جانب ذلك أن أيام عمر مستغرقة كلها في تلك اللحظات الحرجة التي كان الاسلام يجرب فيها أولى محاولاته الخطرة للسيطرة على العالم. وفي مثل هذه اللحظات، فإن مايستقطب اهتمام الناس هو التوجه نحو القضية المشتركة والحاسمة تاركين وارءهم تحفظاتهم ضد بعضهم حيث ترتد التناقضات الداخلية إلى مرتبة التناقض الثانوي. كما أننا نجد من الجهة الأخرى في السياسة المالية للخليفة عامل شد قوي للوضع العام. فرغم أن هذه السياسة كانت متحيزة إلى المسلمين الأوائل وأقرباء النبي فإنها وجهت أيضاً نحو تطمين الحاجات الأساسية لقطاعات واسعة من الناس في الحجاز وشبه الجزيرة. ولابد أن يضاف إلى ذلك نزاهة الخليفة وعدم استئثاره بنصيب خاص من خيرات الوضع الجديد. والجمهور يرتاح في العادة للحاكم الزاهد ويثق به، بينما ترتبط لصوصية الحكام بالقطيعة بين السلطة والجمهور، وتكون في الغالب من عوامل الاستفزاز الاجتماعي. ولعل في هذا مايفسر تلك العبارة الساخرة التي يقول ابن الجوزي إن الناس كانوا يرددونها في العصور التالية وهي: لَدرّة عمر أهيب من سيفكم(١٥) إشارة إلى عدم جدوى الإرهاب إذا لم يرض الناس عن سياسة الحكومة وإلى أن مقداراً قليلاً من الضبط يكفي لتحقيق الاستقرار في ظل حكومة يحبها الشعب.

---

(١٤) الدرّة: صنف من العِصيّ.

في أخبار ردة الازد قال الواقدي: أراد أبو بكر قتل من بقي من المقاتلة فقال له عمر: « هم مسلمون، إنما شحوا بأموالهم» فلم يزالوا موقوفين حتى توفي أبو بكر فاطلقهم عمر. نقلها ياقوت عن كتاب الواقدي المفقود. معجم البلدان ٢/٤٣٦.

(١٥) تاريخ عمر بن الخطاب، ص ٥٩.

ومن الممكن أن نلاحظ أن هذا الرجل ذا القلب الغليظ لم يرتكب أفعالاً مماثلة لتلك التي صدرت عن رجل عاطفي مثل أبو بكر. وسلوكه مع الهرمزان يقف دليلاً على عدم تعطشه للدم. فبعد سلسلة من الانتفاضات ضد الفتح الاسلامي قادها هذا الزعيم الساساني القدير وبعد أن قتل بيده اثنين من كبار الصحابة، تراجع عمر عن قتله لما مثل بين يديه أسيراً، بحيلة كان بمقدوره أن لاينخدع بها..

وكان عمر مع شدته بعيداً عن روح الاستبداد. وفي أغلب المواقف كان لايقطع برأي قبل أن يستشير[16]. ويجب الاعتراف بأنه في كثير من أعماله كان مديناً لتوجيهات عدد من القادة كعلي بن أبي طالب والمغيرة بن شعبة والأحنف بن قيس. وتقترن بالأخير خطة اكتساح بلاد فارس من قبل عمر[17].

في كيفية اختياره للكوادر العسكرية والادارية، أثار عمر مسألة المفاضلة بين النزاهة والكفاءة. ويبدو أنه قد عانى بعض الصعوبة في البحث عن نماذج يجتمع فيها الشرطان. وانتهى به الخيار إلى إسقاط شرط النزاهة لحساب الاستفادة من خدمات مجموعة بارزة من الكوادر الكفوءة تحت شعار «نستعين بقوة المنافق وإثمه عليه..» ويكشف تاريخ الكثير من أعوان عمر عن مؤهلات عسكرية وإدارية عالية تقترن بعدم النزاهة - خاصة في قضايا الأموال - وضعف الوازع الأخلاقي. وبإمكاننا أن نجد في معاوية وعمرو بن العاص والمغيرة وأبو موسى الأشعري أمثلة ساطعة على ذلك. وقد توسع عمر في تطبيقه لهذه الخطة التي لم تقف عند حد الاستعانة بهذا النفر من المسلمين المشكوك في نزاهتهم وإنما تجاوزتهم لتشمل عناصر من أهل الردة وغير المسلمين. ففي رواية للطبري أنه كتب إلى أمراء المدن في العراق أن يستعينوا بمن احتاجوا إليهم من الأساورة ويرفعوا عنهم الجزاء[18]. والأساورة هم ضباط الجيش عند الساسانيين وهم من المجوس. ولابد أن تشمل الاستعانة بهم الأمور العسكرية والإدارية بحكم الوظائف التي كانت من اختصاصهم في الأوان الساساني. وأمر سعد بن أبي وقاص بأن يستشير طليحة الأسدي وعمرو

---

(١٥) تاريخ عمر بن الخطاب، ص ٥٩.

(١٦) في شرح نهج البلاغة: كان عمر كثير المشاورة. كان يشاور حتى المرأة. وإذا نزل به الأمر المعضل دعا الصبيان فاستشارهم يبتغي جَدّد عقولهم. ٣/١١١.

(١٧) انظر الطبري ٣ ،١٨٤.

(١٨) م س. ١٥٣. الجزاء: الجزية.

بن معدي كرب، وهما من أهل الردة، في الأمور العسكرية معللاً ذلك بخبرتهما في الحروب ولكن دون أن يسمح بتخويلهما صلاحيات، لعدم الثقة بهما. وتحت تأثير الظروف الناشئة عن التوسع في الفتوحات استجدت الحاجة إلى استعادة العمل، بتكتيك المؤلفة قلوبهم. وطبقاً لرواية اليعقوبي التي مرت في الفصل الأول خصص عمر رشوة لأشراف العرب ودهاقين الفرس ضماناً لتأييدهم وللاستفادة من خبراتهم. ومن الصعوبة بمكان تزكية هذا التكتيك في حكومة دينية ترفع راية الجهاد وتعتمد على التقوى. ولكننا نعلم من الجهة الأخرى أن تاريخ الأديان لايملك القدرة على الإجابة فيما إذا كان الدين حافزاً كافياً للتطهير. وعندما نريد أن نصدق الدين في دعواه فإن سلوك عمر لابد أن يكون مفتقراً إلى الطهر. ولكن عمر لايتمتع بمزاياه من جهة كونه رجل دين، فهو لم يكن يملك إلا القليل من صفات اللاهوتيين. وإذا شئنا أن نخترق حجاب الانطباعات التقليدية المبتذلة فإن عمر كقائد عسكري وسياسي هو أكثر من داعية من دعاة السماء. ومن دون أن نضطر إلى إهمال عاطفته الدينية، فإن سلبه وإيجابه مدينان، في المقام الأول، لهذه الصفة... ومهما يكن الحال فإن عمر قد برهن خلال أعوامه الاثني عشر على أنه تلميذ ممتاز في المدرسة السياسية التي يقف محمد في ذروتها. وكان لهذه المدرسة الكثير مما كان ممكناً لمكيافللي أن يتخذه مادة لتنظيراته..

◆ ◆ ◆

من الممكن أن لاتنطوي شخصية عثمان بن عفان ثالث الراشدين على حالات دهائية معينة. وقد اعتادت المصادر أن تظهره في مظهر الرجل الضعيف. وهو الوصف الذي يقال إن عبد الملك بن مروان اختصه به. ولست أجد في تاريخ الرجل مايجعل هذا الوصف غير مقبول لديّ، فلعل عثمان تاجراً أكفأ منه سياسياً. ولم تسجل نشاطاته في أيام الدعوة ومابعدها علامة كفاءة سياسية تقارب ماسجله مضمار العمل التجاري. ويمكن اعتبار عهد عثمان نموذجاً للحكم على أساس الفئة، إذ لم يكن له منزع مستقل عن رفاقه وأقربائه الذين تعاونوا معه لصيانة وتوسيع مكاسبهم المتأتية عن الفتوحات. وقد تطورت هذه الفئة منذ أيام عمر إلى مرتبة اجتماعية جديدة من نمط تلك الفئات التي تفرزها في المعتاد سياسة تصل إلى الحكم بالعنف، مما هو مألوف في الثورات المعاصرة في العالم الثالث.

هذا مع أن عمر لم يكن راغباً في أن تنطلق هذه الفئة من عقالها - رغم أنه ساهم في تكوينها بسياسته المتحيزة في توزيع العطاء - مما حمله على فرض قيود تحد من تحركات الصحابة ورجالات قريش وتمنعهم من الخروج إلى الأمصار تحفظاً ضد استغلالهم لمركزهم في الاسلام. كما صدر منه في السنة الأخيرة من خلافته مايشعر بعزمه على إعادة النظر في طريقة توزيع العطاء، مع مصادرة ثروات الأغنياء من الصحابة وقادة الفتح. ثم جاء استخلاف عثمان ليضع الفئة المذكورة في طريق الاستحواذ على عوائد الفتوحات. وأُطلق على ذلك تعبير «الاستئثار» وهو يعني تضييق الدائرة التي كانت الأموال متداولة فيها لحساب المرتبة الاجتماعية الجديدة. وقد امتدت نزعة الاستئثار حتى إلى ذلك النصيب المحدود للفقراء في أموال الأغنياء، وفي أيام عثمان تطورت الدولة الاسلامية في اتجاه القمع الداخلي واتخذت سياستها العامة طابع الجلوزة. (١٩)

لم يستطع عثمان وقف الارتكاسات التي كان من المنتظر أن تثيرها سياسته. فقد جوبه بالمعارضة من العناصر التي تأثرت بسياسة عمر ونظرت إلى سياسة عثمان على أنها خرق للاتجاه الذي ثبته سلفه والذي يرجع في بعض أصوله إلى نصوص الكتاب والسنة. ثم تطرفت المعارضة إلى مدى تجاوزت بعض إجراءات عمر إلى المطالبة بتجريد الأغنياء من أموالهم. وهو الشعار الذي رفعه أبو ذر الغفاري. وشهدت أيام عثمان أول صراع منظم ضد السلطة في الاسلام. وكان المنظم للمعارضة علي بن أبي طالب وهو مايشير إليه تحميله مسؤولية إثارة الشقاق بين المسلمين في خطبة ليوسف بن عمر الثقفي قال فيها: إن أول من فتح على الناس باب الفتنة وسفك الدماء علي وصاحبه الزنيجي.. يعني عمار بن ياسر(٢٠). لكن

---

(١٩) في الطبري - يقول علي بن أبي طالب عن عثمان: اتخذ بطانة أهلَ غش ليس منهم أحد إلا قد تسبب بطائفة من الأرض يأكل خراجها ويستذل أهلها. وفيه: تكلم زعيم الثائرين من أهل مصر عبد الرحمن بن عديس فذكر ماصنع ابن سعد - اخ عثمان في الرضاعة - بمصر وذكر منه تحاملاً على المسلمين وأهل الذمة. وفيه أيضاً: هاجم سعيد بن العاص مدينة طميسة على الساحل من تخوم جرجان فسأله أهلها الأمان على أن لايقتل منهم رجلاً واحداً ففتحوا له الحصن فقتلهم إلا رجلاً واحداً! كان ذلك على عهد عثمان وسعيد هو ابن عمه.

(٢٠) انظر: المقريزي - النزاع والتخاصم، ص ٤٣.

الزُنيجي تصغير زنجي. وعمار ليس من أصل زنجي ولكن الوصف يشير إلى وضعه كعبد. والتصغير في العربية يخدم أهدافاً متعددة منها التحقير وهو ماأراده يوسف بن عمر.

علي ترك لرفاقه إشهار معارضتهم للخليفة دون أن يسفر هو عن رأي صريح في نشاطاتهم، فجاءت الأحداث في هذه البرهة مقطوعة الصلة في الظاهر بقيادته. وقد تكون هذه مناورة تهدف إلى تبرئته من تهمة الطمع في الخلافة ومما قد يطفح على الساحة من أحداث لم يتعودها المسلمون.

تطور الصراع في آخر أيام عثمان إلى انتفاضة مسلحة شارك فيها مسلمو مصر والعراق والحجاز. وحوصر منزل الخليفة على يد مجموعة من الثوار المسلمين عرضت عليه أن يختار بين تغيير سياسته أو الاستقالة. وبعد مداولات طويلة، اكتشف الثائرون أن الخليفة يماطلهم لكسب الوقت بانتظار أن تأتيه نجدة كان قد طلبها من عامله على الشام. وعندئذ تقرر اقتحام المنزل وإنهاء الخليفة بقوة السلاح. وقد تقدم المهاجمون يقودهم محمد بن أبي بكر ربيب علي، ولم يبق في يد عثمان، وقد فوجئ بهم، إلا اللجوء إلى القرآن فتناوله ومضى يقرأ فيه محاولاً استثارة العاطفة الدينية عند المهاجمين. ولكنه قتل والقرآن في يده على النحو المفصل في مصادر تاريخ صدر الاسلام.

تحمل الانتفاضة المسلحة ضد عثمان علامات تظهر على ساحة السياسة الاسلامية للمرة الأولى:

١- إنها قامت ضد خليفة يتمتع بمركز ديني كبير وانتهت بقتله وهو يقرأ القرآن. والعناصر التي قادت الانتفاضة تتمتع هي الأخرى بمركز ديني مماثل. وعندما نضع الاعتبارات الدينية في الحساب فستبدو المسألة غير مألوفة إطلاقاً. ولكن الواقعة وقعت ولامجال للشك فيها على أي حال. وقد أعطيت لمقتل عثمان تفسيرات تتناول انحرافاته السياسية دون أن يتجرأ أحد على تسجيل انحراف ديني ضده. ومع الافتقار إلى وجود نص على جواز قتل الخليفة بسبب تصرفات لاتمس جوهر العقيدة أو مصالح الدين فقد وقع قتلة عثمان في التباسات يفسرها ذلك التناقض الذي اتسمت به ملاحظات علي بن أبي طالب حول هذه المشكلة.

٢- تحدثت المصادر عن مد جماهيري صحب مقتل عثمان كانت فيه العامة من الأحرار والعبيد تمسك بزمام الأمور في المدينة. وقد اتخذت الإشارة إلى هذه الحالة صيغاً تختلف بحسب الموقف منها وهو ماسنبينه الآن.

موقف الارستقراطية

في الطبري سألت عائشة عن الوضع في المدينة وهي في مكة فقيل لها:

قتل عثمان واجتمع الناس على علي والأمر أمر الغوغاء. فقالت عائشة: إن الأمر لايستقيم ولهذه الغوغاء أمر(٢١).

وفي الطبري أيضاً: سئل الزبير عن قتلة عثمان فقال:

الغوغاء من الأمصار ونُزّاع القبائل وظاهَرهم الأعراب والعبيد. واستطرد الزبير قائلاً: إذا لم يُفطم الناس عن أمثالها لم يبق إمام إلا قتله هذا الضرب(٢٢)

واالغوغاء هو التعبير الشائع في أوساط الارستقراطية في الماضي والحاضر لدى الكلام عن الجماهير. وقد عبر الزبير بشكل خاص عن هلع أبناء طبقته من هذه البادرة الخطرة، فتركُ الأمور على حالتها يعني إفلات الزمام من أيديهم ووضع رجال الحكم تحت رحمة الغوغاء.

موقف علي ورفاقه

يخبرنا الطبري أن طلحة والزبير طلبا من علي الاقتصاص من قتلة عثمان فأجابهما: كيف أصنع بقوم يملكوننا ولانملكهم؟ هاهم هؤلاء وقد ثارت معهم عبدانكم وثابت إليهم أعرابكم(٢٣).

ويبدو علي هنا كما لوكان قد فقد السيطرة على الوضع في مواجهة المد. وهوبذلك يقدم تبريراً لعدم معاقبة قتلة عثمان لأنه لايملك السلطة الكافية لإخضاعهم. وإذا تذكرنا أن قادة الانتفاضة المباشرين هم أخلص أصحاب علي، وأن طليعة المقتحمين على عثمان هو ربيبه محمد بن أبي بكر أدركنا للتوّ أنه أراد بهذا الجواب أن يتخلص من طلب محرج قدم إليه على سبيل التعجيز في وقت كان طلحة والزبير يُعدان العدة للعصيان. في موقف آخر يجد المرء ربطاً مباشراً بين المد في المدينة، وبيعة علي. ينعكس ذلك في روايتين لنهج البلاغة تصفان ازدحام الناس

---

(٢١) جـ ٣، ص ٤٧٨.

(٢٢) م‌س. ٤٦٩.   (٢٣) م‌س. ٤٥٨.

الذين اتجهوا إلى علي بعد مقتل عثمان لمبايعته بالخلافة وتشيران إلى سرورهم بهذه المناسبة، الذي عم الصغير والكبير والنساء والرجال(٢٤). وفي روايات لصاحب الإمامة والسياسة يتردد ذكر العامة كمنطلق لتعيين شرعية البيعة. تنسب إحدى هذه الروايات إلى عثمان بن حنيف عامله على البصرة وفيها يقول محرضاً على مناصرة صاحبه ضد ثالوث الجمل: «ألا وإن الهدى ماكان عليه العامة، والعامة على بيّنة علي»(٢٥).

ويبدو أن تأثير الجمهور قد تعدى اختيار الخليفة إلى حد التحكم في سياسته. وهناك رواية في الإمامة والسياسة حول تعليمات زود بها علي موفده إلى معاوية ليبلغه بعزله عن ولاية الشام وجاءت فيها العبارة التالية (٢٦): «إني لاأرضى به أميراً ولا العامة ترضى به والياً».

والاحتجاج بعدم رضا العامة عن معاوية يكرس استمرار المد إلى مابعد البيعة. وليس لدينا مايدل على أن الخليفة فكر في مجابهة هذا الوضع، سوى نداء يقول الطبري إنه وجهه إلى العبيد يأمرهم فيه بالعودة إلى أسيادهم(٢٧). وقد وجه النداء تحت ضغط الزبير وطلحة، وقد يكون ذلك عذراً لعليّ في تنكره لهؤلاء الذين ساهموا في توطيد الأمور له ولكن يجب أن لا ننسى أن تحرير العبيد لم يكن ضمن برنامج علي.

باستثناء ذلك، كان هناك انسياق ملحوظ وراء المد وبشكل أتاح للرأي العام فرصاً واسعة للتحرك. ولقد كان من الواضح حينئذ أن في وسع أية فئة أن تجاهر بموقفها الخاص بغض النظر عن اتفاقه مع سياسة الخليفة ومن دون أن تجابه بالقمع من قبله. ويجسد ذلك حضور العامة كقوة ذات تأثير معترف به في الوضع السياسي. على أن مجاراة هذه الحالة كان يمكن أن تقف عند حد يتوفر فيه قدر معقول من الضبط يتيح للقيادة أن تنفذ برامجها ومخططاتها في ظروف ملائمة وهو مالم يكن متوفراً على الإطلاق. ومع العفوية التي اتسم بها المد، - انعدام الضوابط التنظيمية والايديولوجية - فإن بوادر اتجاه سلبي لابد أن تكون متوقعة. وكان التراجع أمام خدعة رفع المصاحف والامتناع، من ثم، عن القتال، من أولى

---

(٢٤) انظر جـ١، ص٣١، جـ٢ ، ص ٢٤٩ محمد عبده. انظر أيضاً: الإمامة والسياسة، ص٥٥ ، ٦٥.

(٢٥) انظر ص ٨٧. «على بينة علي» أي أنها قد اختارته للخلافة عن وعي ويقين.

(٢٦) ص ٥٩ .　　　(٢٧) جـ٣، ص ٤٥٩.

الثمار المشؤومة لهذا الوضع. وابتداءً من هذه اللحظة الحرجة أخذ المد يتحول إلى فوضى فاتخذت المعارضة للخليفة شكل الأعمال التخريبية التي تشعر بالارتباط بالعدو الخارجي وهو معاوية. ومما زاد الوضع حراجة التزام علي بمبدأ قانوني طبقه بتزمت شديد وهو عدم جواز المعاقبة قبل حصول الجريمة. ويشار إلى هذا المبدأ في الأدبيات السياسية تحت اصطلاح: العقاب على التهمة. وقد تردد في إجابات قيل إنه كان يرد بها على مستشاريه الذين ألحوا عليه بضرورة كبح جماح المعارضة، وكان الرجل على تمام الجد فيما يقول. فقد كان يترك لمعارضيه حرية العمل إلى الوقت الذي يصلون فيه إلى ارتكاب فعل مادي: جريمة قتل، أو نهب، أو تمرد مسلح، وعند ذاك يرسل حملة تأديبية لردعهم، كما فعل مع الخوارج وبني ناجية. وكان من الميسور أن يُحال دون هذه الملابسات لو أنه عالج نشاط المعارضة قبل أن يستفحل بتطبيق مبدأ الاعتقال الذي كان بعض ناصحيه يقترحونه عليه. ويتضح هنا تمسك عليّ بالقانون على حساب المصالح السياسية. وهو مايجب أن يقال بشأن موقفه الأخلاقي. وبالقياس إلى محمد، كان سلوك عليّ متزمتاً إلى حد أفقده المرونة في ممارساته السياسية والعسكرية على السواء. وقد بلغ من تزمته أن سمح لجيش معاوية بعد إزاحته عن مورد الماء بالتزود بالماء، ومن أبسط قواعد الحرب أن تقطع سبل التموين عن العدو لإرغامه على الاستسلام.

استطراد

علاقة عليّ بالعامة في حديث نبوي:

أورد الداعية الاسماعيلي النعمان بن حيون (٣٦٣ هـ) في كتابه المسمى شرح الأخبار في فضائل الأئمة الأخيار حديثاً قال إن الطبري رواه عن عمار بن ياسر. وفيه يقول محمد مخاطباً علي بن أبي طالب: *ياعليّ إن الله زينك بزينة لم يزين أحداً من العباد بزينة أحب إليه منها وهي زينة الأبرار عند الله، الزهد في الدنيا، ووهب لك حب المساكين فجعلك ترضاهم أتباعاً ويرضون بك إماماً*(٢٨). وفي مصدر شيعي آخر للحافظ رجب البرسي من رجال القرن الثامن صيغة أخرى للحديث نصها كالآتي: *ياعلي إن الله أحبك ووهب لك حب المساكين والمستضعفين في الأرض فرضيت بهم إخواناً ورضوا بك*

(٢٨) الكتاب من مخطوطات مكتبة الأوقاف ببغداد تحت رقم ٦٥٩٦ - ٣٩ ب

إماماً (٢٩). ولم أعثر على الحديث في مؤلفات الطبري التي بين أيدينا، فقد يكون النعمان استقاه من أحد مؤلفاته التي لم تصل إلينا، أو لعله أن يكون طبري آخر.. والحديث لايصح عندي لجملة اعتبارات أولها أن وضع مسألة الإمامة بهذا الشكل الصريح والمحدد لم يكن مألوفاً في عهد محمد. الثاني أن صدور مثل هذا الكلام عن محمد يضع ترشيح علي في الخلافة في موضع النص الشرعي فلو صح لما تردد علي ورفاقه عن الاستشهاد به لهذا الغرض. الثالث أن قضايا المساكين والمستضعفين لم تعد بعد الهجرة، وخاصة بعد فتح مكة، تشغل حيزاً فسيحاً من تفكير محمد يكافئ القدّر الذي يصدر عنه الحديث. ويجب أن يضاف إلى ذلك أن الشيعة، قدماءهم ومعاصريهم، لم يحاولوا التمسك بهذا الحديث في دفاعهم عن استحقاق علي للخلافة كما فعلوا مع حديث غدير خم. ويحتمل أن يفسر ذلك بعدم ثقتهم به، دون أن نهمل ارتباطاتهم الارستقراطية التي تجعل مثل هذه الأحاديث غير مستساغة في أوساطهم .

ومع استبعاد صحة الحديث فإن دلالته تتركز في كونه صدى لتلك العلاقة الحميمة التي جمعت بين علي بن أبي طالب والعامة، وبلغت أوج تحققها في المد الشعبي الذي اندمج علي في تياره على النحو الذي رأيناه.

ملابسات دهائية

اتهم علي من معاصريه بضعف كفاءته الدهائية. ويحتوي نهج البلاغة على إشارة إلى هذه التهمة يقال إنه دافع بها عن نفسه وبرر تفوق معاوية عليه في هذه الناحية بتحلله من الالتزامات الأخلاقية وتمسك علي بها. ومن الصعب مع ذلك اتهام علي بالغباء السياسي وإن كان هذا لاينفي كونه رغم كفاءاته المتعددة ضعيفاً في هذا الجانب. ولدى المقارنة بينه وبين خصمه العتيد معاوية فإن الأخير كان يملك قدرة غير محدودة على المناورة. ولإلقاءالضوء على الزعيمين نلفت نظر القراء إلى خطتين نفذهما معاوية بذكاء وتصرف علي إزاءهما بقدر كبير من عدم الحزم.

الأولى مؤامرات معاوية لإبعاد قيس بن سعد عن ولاية مصر. وكان قيس من

---

(٢٩) مطالع انوار التمجيد - مخطوط في المكتبة نفسها - رقم ٦٨٠٢. وللحديث صيغة مقاربة في شرح نهج البلاغة. ٢/٤٤٩.

أتباع علي الخلص ومن الدهاة المعدودين. فكتب معاوية إليه كتاباً يطلب فيه مودته ويحرضه فيه على الانحياز إلى جانبه ودبر وسيلة لإيصال خبر هذا الكتاب إلى علي. ثم حرر كتاباً جوابياً على لسان قيس ضمنه مايشعر بميله إليه وأوصله إلى علي بطريقة أوهمته بأنه قد ظفر بسر خطير بين قيس ومعاوية. وحدث في أثناء ذلك أن أوعز علي إلى قيس بالتحرك ضد جماعة من أهل مصر كانوا موالين للأمويين وكان من رأي قيس عدم إثارتهم بسبب حراجة الوضع هناك فلم ينفذ قيس أوامر الخليفة وبقي مصراً على رأيه، مما عزز من شكوك علي فيه فأصدر أمراً بعزله عن الولاية. ويذكر الطبري أن محمد بن أبي بكر حل محله في ولاية مصر، وأن قيس قال له لما قدم إليها لتسلم مهام عمله فيها: «إنك جئت من عند رجل لارأي له». وقد عجز محمد عن تدبير أمر الولاية والوقوف بوجه مخططات معاوية التي انتهت باحتلال مصر وضمها إلى المعسكر الأموي.

الخطة الثانية هي استخدام الرتل الخامس لصالح معاوية. وفي وسعنا رؤية انعكاسات هذه الخطة في سلوك فريق من زعماء أهل العراق منذ خديعة رفع المصاحف. وقد لعب هذا الفريق أدواراً خطيرة مستغلين وجودهم في معسكر علي لخدمة معاوية. ومن بين هؤلاء يبرز إلى المقدمة اسم الأشعث بن قيس، وهو من بقايا ملوك كندة أسلم في أواخر أيام محمد ثم ارتد بعد فاته وشارك مع المرتدين وأسر وأسلم ثانية. وكانت أحلام العودة إلى مجده القديم قد جعلته مساهماً نشطاً في الأحداث السياسية. وتشير إحدى الروايات إلى أن أبو بكر ندم بعد ذلك على عدم قتله لأنه «لايرى شراً إلا أعان عليه». وقد انضم إلى معسكر علي بحكم إقامته في العراق واستطاع إقامة صلات وطيدة معه توّجها بزواج الحسن من ابنته جعدة التي اغتالته بعد ذلك بإيعاز من معاوية. إن دور الأشعث كرتل خامس يظهر للعيان ساعة رفع المصاحف فقد تدخل لوقف القتال رعاية لحرمة القرآن، وتزعم المنادين بالتفاوض وذهب على أثر وقف القتال إلى معاوية وعاد منه وهو مقتنع برأيه. ولم يكن للزعيم الأموي من الرأي سوى وقف القتال لحماية جبهته من الانهيار المحتوم. وأصر الأشعث على اختيار أبو موسى الأشعري ممثلاً عن أهل العراق خلافاً لرأي عليّ واستمر يلعب دوره في نسج مسرحية التحكيم وفي عقد الصلح الذي تولى قراءته بنفسه على العراقيين. وبسبب دور الأشعث ساد الاعتقاد بأنه من الخوارج ثم فوجئ الناس به يصر على التوجه لقتالهم بدلاً من استئناف القتال ضد الأمويين.

من عناصر الرتل الخامس أيضاً شبث بن ربعي من زعماء تميم في العراق وقد لعب لعبة الأشعث نفسها فدعا إلى وقف القتال بعد رفع المصاحف. وكان على رأس فئة من الخوارج المؤيدين لذلك ثم انضم إلى علي في قتال الخوارج. وبرز شبث في جميع النشاطات المعادية للشيعة في العراق بعد ذلك ومنها الاشتراك في قتل الحسين. وذكرت لنا المصادر اسماً ثالثاً هو أبو بردة بن عوف كواحد من الذين يكاتبون معاوية سراً وكان في معسكر علي وقد أقطعه معاوية أرضاً بالفلوجة مكافأة على خدماته.

هؤلاء الثلاثة هم نماذج معروفة في منظومة الرتل الخامس وقد كشفت تصرفاتهم في معسكر علي عن علاقاتهم. ومن المرجح أن المنظومة كانت على نطاق أوسع. وتثير شكوكنا بوجه خاص حركة الخوارج التي ظهرت لأول مرة على أثر رفع المصاحف ونادت بوقف القتال، مع ضرورة استثناء مجموعتين منهم هما: القراء الذين استجابوا للخديعة بسبب تدينهم، والخوارج الذين احتجوا ضد نتيجة التحكيم واتهموا علي بالتخاذل.

كان علي يجابه بنشاطات الرتل الخامس فلا يتخذ أي إجراء لقمعهم. ولاسبيل إلى القول بأنه كان يجهل ارتباطاتهم بالعدو. وإذا كان موقفه الأخلاقي والقانوني قد منعه من قمعهم أفلا كان بمقدوره على الأقل أن يبعدهم عنه؟ وكيف سمح ببقاء الأشعث في الكوفة على مقربة منه وأن يواصل صلاته معه إلى حد أن يتصاهرا بالزواج؟

إن هذه السياسة تثبت بما لايقبل الشك أن علي رجل غير حازم على الإطلاق، ولايمكن أن يوصف قائد من طرازه بأنه سياسي ناجح.

على أن الرجل مع افتقاره إلى الحزم السياسي كان شديد التمسك بقضيته الأساسية التي استخلفه ثوار المدينة من أجلها. هنا يواجه المؤرخ قائداً من طراز آخر يتصف بالعناد ولايملك أدنى حد من التسامح. وقد شخَّص علي أعداءه فكانوا: ثالوث الجمل والأمويين بقيادة معاوية. وهؤلاء هم أهل الأثرة الذين استحوذوا على الأموال ومارسوا الاضطهاد بحق الرعية. وكان في تمييزه بين خصومه على هذا الأساس دقيقاً وحذراً. ومن هنا لم يضع الخوارج على ملاك الفريقين السابقين.

ويخبرنا الطبري أن قوماً من أصحابه - لعلهم من الرتل الخامس - ألحوا عليه أن يبدأ بقتال الخوارج بدلاً من قتال معاوية فكان يجيبهم على ذلك: دعوا ذكرهم وسيروا إلى قوم يقاتلونكم. كيما يكونوا جبارين ملوكاً ويتخذوا عباد الله خولاً(٣٠). وفي نهج البلاغة رواية في نفس المعنى. ومضمون الروايتين يؤكد وضع الخوارج بوصفهم إحدى فصائل الحركة التي تزعمها منذ أيام المعارضة ضد عثمان. وقد ظل علي مصراً على عدم مقاتلة الخوارج ثم اضطرته استفزازاتهم المستمرة إلى القيام بحملة تأديبية ضدهم. وكانت الحملة بقيادته وقد سبقتها مداولات صبورة حاول فيها إقناعهم بالعودة إلى قتال معاوية بوصفه العدو المشترك للطرفين. بينما كان يرفض أية مساومة مع الأمويين بما في ذلك خطة واقعية عرضت عليه بإقرار معاوية على الشام. وخلافاً لموقفه من الخوارج كانت الحرب هي اللغة الوحيدة للتفاهم مع هذا العدو. ولم يبذل في معالجته للمشكلة أي جهد سياسي باستثناء بعض الرسائل التي كتبها إلى معاوية لإقناعه بمغادرة الشام وقبول أمر العزل. ويبدو أن الحرب لم تكن أكثر من ممارسة اعتيادية بالنسبة إلى رجل كان له ثقله المتميز في معارك الاسلام الحاسمة. وقد ركزت انتصاراته المتوالية اعتقاداً بأنه لايُغلب. وكانت نشاطاته العسكرية مزيجاً من الشجاعة الفائقة والدهاء الذي لانجد مايقابله في السلوك السياسي. وإني لأرجح أن ثقته بإمكان حسم الأمور في ساحة القتال قد جعلته قليل الاهتمام بالحلول السياسية بقدر مايتعلق بخصومه المبدأيين(٣١). وقد ذهبت به هذه الثقة إلى المخاطرة أخيراً بحرب غير مضمونة النتائج. فأخباره تقول إنه جهز حملة جديدة ضد الشام كانت أقل كثافة من الحملة السابقة وفي ظروف كان فيها معاوية قد سيطر على عدد كبير من الأقاليم التابعة له مما أدى إلى تعاظم قوته في مقابل وهن ملحوظ دب إلى معسكر علي. وقد توقفت الحملة باغتياله. ولو قدر له أن يبقى حياً ليقودها لكان الإخفاق من نصيبه في أغلب الاحتمالات.

---

(٣٠) الخول: بفتحتين: العبيد.

(٣١) في حديث عن طلحة والزبير بعد أن أرسل إليهم ليثنيهم عن العصيان: «فإن أبوا أعطيتهم حد السيف وكفى به شافياً من الباطل وناصراً للحق» نهج ج١/٥. ومما نسب إليه في نهج البلاغة هذه العبارة الرهيبة: «بقية السيف أبقى عدداً وأكثر ولداً..» والمقصود من بقية السيف مايبقى من جماعة تتعرض لحرب إبادة في دفاعها عن قضية تخصها..

وجهة السياسة بعد الراشدين

إلى جانب الأخطاء الدهائية التي ساهمت في سقوط علي بن أبي طالب يتحمل موقفه الاجتماعي قدراً كبيراً من التبعة. وتبدو أفكار علي وممارساته قبل الخلافة وفي أثنائها كما لو كانت انعكاساً لشخصية سياسية غير متوازنة. لقد أراد الرجل ومن ورائه تلك الفئة المتطرفة التي تضم أمثال الغفاري وعمار وسلمان، أن يمنع الفاتحين من النهب في دولة تقوم سياستها على التوسع. وأراد أن يحد من الاستحواذ على الثروة في نطاق شريعة تبيح التجارة والتملك غير المحدود. وسلك وهو يتبوأ حكم بلاد شاسعة سلوك الراهب المنقطع عن لذائذ الدنيا ساعياً في عين الوقت إلى فرض هذا القيد على أعوانه في الحكم. ولم يكن لهذا المسلك الهجين أن يتجاوب لا مع طبيعة الدولة ولامع الشريعة فضلاً عن متطلبات المرحلة التاريخية التي كانت تنتظر إنجاز مهمات أخرى لم يُظهر علي فهماً كافياً لها. وعلينا الآن أن نؤكد دون تردد أن سياسة هذا الخليفة كانت تجري ضد التيار وبالتالي فإن تحقيق أهدافها لن يكون ميسوراً. ومع الافتراض بأنه كان قادراً على تصحيح أخطاءه واتباع سياسة منتجة فربما كان سينجح، ولكن على المدى القصير. وقد رأينا كيف أن البناء الذي شرع عمر بن الخطاب في إرسائه على صعيد السياسة الداخلية انهار بعد مقتله مباشرة وذلك حين توصلت الارستقراطية الاسلامية إلى تنصيب عثمان بن عفان، في حين أثبتت السرعة التي نقض بها عثمان إجراءات عمر عدم متانة الأساس الذي قامت عليه. وقد عبرت سياسة عثمان عن نقاوة موقفه وكان انحيازه الحاسم إلى الارستقراطية قد رافقه قطع أوهى الصلات التي ربما كانت تجمع الاسلام الرسمي بالعناصر المستضعفة في المجتمع الجديد. ويمكن أن يلاحظ أن عثمان قد استظهر بهذه السياسة روح فتح مكة بعد تجريدها من متعلقاتها التوفيقية. وإذا كان الخليفة الثالث قد واجه انتفاضة مسلحة أدت إلى مقتله فإن النهج الذي اختطه لم يفقد فعاليته. وهكذا لم تكن خلافة علي سوى وقفة قصيرة توسطت المسافة بين عثمان ومعاوية.. وطبقاً لتصور واضعي حديث «الخلافة بعدي ثلاثون عاماً ثم يكون الملك»، أنجز معاوية بالفعل مهمة التحويل الامبراطوري لدولة المدينة. وقد تم ذلك عبر الاجراءات التالية:

١ - استحداث مبدأ ولاية العهد الذي حول الخلافة إلى ملكية وراثية.

٢- صيرورة الخليفة امبراطوراً يتمتع بمركز خاص وامتيازات ينفرد بها.

٣- تعزيز مبدأ (الاستئثار)(٣٢) الذي بدأه عثمان. ويأتي في سياق هذا المبدأ التحرش بالأراضي الخراجية، وقد ترتب على ذلك أعمال استيلاء واسعة على الأرض قامت بها الارستقراطية الجديدة.

٤- استكمال الصورة البيروقراطية للسلطة متمثلة في احتجاب الخليفة عن الجمهور وفي تعقيد الأجهزة الإدارية والقمعية.

وعلى جبهة الفتوحات:

اتبع الأمويون، منذ معاوية، سياسة لاأخلاقية مشينة استمرت بعدهم في سلوك العباسيين وأعطوا للعالم الخارجي صورة مختلفة عن السابق لسلوك الفرد المسلم(٣٣). وقد احتفظت الامبراطورية الاسلامية في مرحلتها الجديدة بوظيفتها الدينية سواء من حيث التزامها بالشريعة في مجال العقوبات والأحوال الشخصية أو من حيث المحافظة على العبادات، مع التساهل في جباية الزكاة والاستحواذ في المقابل على مايجبى منها، أي عدم توزيعه بموجب النسب المنصوص عليها في القرآن.

كذلك استمرت الدولة الأموية في تنفيذ المهام الحضارية للاسلام فواصلت سياسة التمصير(٣٤) التي بدأها عمر بن الخطاب مما أدى إلى زيادة الرقعة التي تشغلها المدن على حساب البادية. وقد اهتم معاوية بالاعمار ولجأ فيه إلى السخرة. وتطورت أساليب الإدارة واستحدث ديوان الخاتم وهو دائرة تحفظ فيها نسخ من الكتب الصادرة عن الخليفة. ونظم البريد بشكل يضمن وصول الرسائل بسرعة. وكان معاوية، كما كان أكثر خلفائه من بني مروان، يتمتع بحس حضاري جيد، وقد قطع المجتمع الاسلامي في هذه الحقبة شوطاً بعيداً في مضمار التحرر من آثار البداوة.

---

(٣٢) هو مايعنيه وصف يرد في رسالة زعماء الشيعة في العراق إلى الحسين يقول عن معاوية إنه: جعل مال الله دُولةً بين الجبابرة والأغنياء.. وكلمة دولة هنا تعبر عن الحصر والاستئثار.

نص الرسالة في الطبري حوادث ٦٠ للهجرة، والارشاد للشيخ المفيد، ومقتل الحسين للخوارزمي..

(٣٣) في مسرحية قصيرة أوردها على شكل حلم تحدث فولتير عن مجازر الامبراطوريات والأديان بوساطة حوار اداره مع أحد الملائكة في العالم الآخر. وقد لحظ في أثناء تجواله هناك أن ضحايا المسلمين كانوا أقل من سواهم فسأل عن السبب فأجابه الملاك: إن هؤلاء كانوا إذا طلب أحد منهم الأمان وعرض عليهم الجزية عفوا عنه.. ومن المحتمل أن يكون هذا الانطباع مستنداً إلى أخبار الفتوحات في عهد محمد وخلفائه. ولو قدر لفولتير أن يدرس أخبار الأمويين والعباسيين لأدرك أن حجم ضحايا الاسلام لايقل بحال عن ضحايا المسيحية قديماً أو الرأسمالية حديثاً.

(٣٤) التمصير: مصدر مزيد من المصر وهو المدينة ويقصد به تأسيس المدن.

آفاق الدهاء عند مؤسس الدولة الأموية

يعتبر معاوية في رأي القدماء من دهاة العرب. ولايخلو من الشعور بالفخر تعليق ينسب إلى عمر بن الخطاب يقول فيه: تذكرون كسرى وقيصر وعندكم معاوية؟ و هو يعبر على الأقل عن انطباع عام حول كفاءات هذا القائد الكبير. ومعاوية أول سياسي مسلم ينفذ مشاريعه دون مراعاة لمبادئ الأخلاق. وكان الموقف من الأخلاق في السابق يتردد بين الالتزام المتزمت كما عند علي بن أبي طالب والالتزام المرن. وفي هذه الجهة يرسم معاوية نموذجاً للقائد الذي حلم به ميكافللي فيما بعد. وتحتل قاعدة الغاية تبرر الواسطة مكانة ممتازة في سلوك هذا السياسي الذي لم يكن يتورع عن أي إجراء يخدم مخططاته. وقد قام بتنفيذ اغتيالات سياسية عديدة أملتها مصالح حيوية منها اغتيال مالك الأشتر، الذي سهل عليه انتزاع مصر من علي، واغتيال الحسن بن علي الذي كان عقبة في طريق البيعة لولده يزيد. وقد نفذت الاغتيالات بطريقة جبانة استخدم فيها السم، ثم صارت هذه الطريقة عادة متبعة في حياة الاسلام السياسية. وضرب معاوية مثلاً لعدم احترام العهود. وكان سخياً في إعطائها ولكن قيمتها عنده لاتعدل شيئاً. يقول مكيافللي: إن على الحاكم المتبصر أن لايحافظ على وعوده عندما يرى أن هذه المحافظة تؤدي إلى الإضرار بمصالحه وأن الأسباب التي حملته على إعطاء ذلك الوعد لم تعد قائمة. (٣٥) وهذا هو عين ماقام به معاوية. ولما كان الرجل لايحترم عهوده فلم يتردد في التعاقد حيثما كان مفيداً له. وقد جنى الفوائد العاجلة لمواثيقه من غير أن يتنازل عما يوجبه الوفاء بها بسبب استعداده لنقضها في الوقت المناسب. ولم يسمح معاوية لمبادئ السلوك القبلي التي كانت لاتزال محتفظة بقوتها أن تقف حائلاً دون رغباته. وقد تحدى حتى مشاعر أسرته باستلحاق زياد بن أبيه لما أعوزته الحاجة إلى كفاءاته. وكان ذلك يعني الشهادة على والده بالزنا. وبإدراكه القوة السحرية للمال فقد اعتمده في شراء المؤيدين مما يفترض معه سهولة تنظيمه للرتل الخامس في معسكر علي. كما استخدم المال في تفتيت المعارضة أيام خلافته وفي الاغتيالات التي كانت تنفذ لقاء إغراءات مالية كبيرة.

---

(٣٥) الأمير، ص ١٢٤ – ترجمة خيري حماد (ط. بيروت، ١٩٦٧).

وقد وصف معاوية بالحلم. وينبغي الوقوف قليلاً عند هذه النقطة. إن الحلم كلمة جامعة للأناة وسعة الصدر والتسامح ويقابله الجهل وهو الطيش والتسرع وسوء التدبير، أي ليس بالمعنى المضاد للعلم. وبقدر مايعنيه الحلم من الأناة وسعة الصدر فمن الصواب أن يوصف به معاوية. فإذا اعتبرنا مفهوم التسامح وجب التمييز بين حالتين: شخصية وسياسية. في الحالة الأولى كان معاوية يتصرف مع خصومه بشيء من اللطف ساعده على أن يكون مألوفاً. وكان حديث الأنداد يسود مقابلاته مع الخصوم الذين كان يذهب في حواره معهم إلى مدى بعيد من التحمل وعدم الضجر ويتقبل حتى شتائمهم. ولايوجد مايدل على أنه نكل بأحد لتجاوز حصل منه في مجلسه كما صار في المعتاد أن يحدث في حضرة الخلفاء اللاحقين. وبإجمال، لم يكن باستطاعة أحد من خصومه أو أوليائه أن يخرج منه بانطباع أنه كان يتحدث إلى طاغية.

في الحالة الثانية كان معاوية حاكماً من طراز آخر، بعيداً عن التسامح مستعداً للمضي في القسوة إلى المدى الذي تفرضه مصالح توطيد حكمه. ومن غير أن يضطر إلى تكسير إطار الحلم فإن سلاح البطش كان في متناوله، ولكن بعد أن يتأكد أن الشعرة التي بينه وبين الآخرين لم تعد مجدية. إن هذا ماحدث عندما عين زياد ابن أبيه على العراق وأطلق يده فيه. وكان ذلك لقوة المعارضة في العراق ضد الأمويين. وقد خاض زياد في دماء العراقيين بتوجيه من خليفته الذي اختاره لهذه المهمة. ولم يتورع معاوية نفسه، عن التنكيل بأعدائه الخطرين بغض النظر عن مركزهم كما فعل بإعدام حجر بن عدي، الذي أثار موجة استنكار واسعة بسبب السمعة التي كان حجر يتمتع بها في أوساط المسلمين. وقد طرح على معاوية سؤال: أين ذهب حلمك عن حجر؟ ولكن المسؤول كان يعرف خلافاً للسائل كيف يميز بين نزعاته الشخصية ومصالحه السياسية.

بعد معاوية

جاء في الطبري أن المنصور دفع عمه عبد الله بن علي إلى عيسى بن موسى وأوعز إليه أن يتخلص منه سراً. وكان غرضه أن يقتله بعد ذلك. وفطن عيسى لغرض المنصور فحبس الأسير ولم يقتله. وبعد مدة طالبه إخوته - أي أخوه عبد الله - به، بإشارة من المنصور الذي افترض أن عيسى قد نفذ الإيعاز بقتله، فأخرجه

إليهم(٣٦). وكان عبد الله قد نافس المنصور على الخلافة وتمرد في الشام ثم تراجع وأعطاه الأمان أما عيسى بن موسى فهو ولي عهده وكان المنصور يريد التخلص منه لتعيين ولده المهدي مكانه.

تكشف هذه الرواية عن الهوة العميقة التي صارت تفصل بين الأخلاق والسياسة عند الخلفاء المسلمين. ويمكن القول إن سلوك المنصور، المستمد مبدئياً من معاوية، هو القاسم المشترك لسائر الخلفاء. وإلى ذلك يشير قول شقيق بن سلَمة للأعمش المحدث المشهور: ياسليمان والله ماعند هؤلاء - يقصد الخلفاء - تقوى أهل الاسلام ولا أحلام أهل الجاهلية(٣٧). وهي إشارة دقيقة إلى التطور الذي أصاب المجتمع العربي بعد برهة من ظهور الاسلام كنتيجة حتمية لظهور السلطة. وكان من المستحيل مع هذا التطور أن يكون للتقوى بمفهومها الأخلاقي الذي صدر عنه بعض الصحابة والخلفاء الراشدين مكان في أوساط رجال السلطة. والشيء نفسه مايجب أن يقال عن أحلام أهل الجاهلية، أعني تلك المبادئ الأخلاقية التي تواضع المجتمع الجاهلي عليها في غياب السلطة وكانت في كثير من الأحيان بديلاً عنها. ولايصعب على الباحث أن يرى في سياسة الأوساط الحاكمة في الاسلام كل تلك الخصال التي تميز سياسة من سبقهم وتلاهم من الملوك والأباطرة في سائر الأمم، والتي تبناها مكيافللي في كتاب الأمير مستفيداً من حصيلة التجارب المتراكمة لديه من استقراء وقائع التاريخ.

على صعيد الحكم والقيادة ظهرت في هذه العصور قيادات مارست السياسة بكفاءة عالية. ولابد أن يذكر عبد الملك بن مروان كقائد وحاكم من وزن معاوية. وقد برزت مواهبه في مواجهة التمزق الذي كانت الدولة الاسلامية تعانيه لحظة استخلافه، حيث استطاع بعد إحكام سيطرته على الشام أن يتوجه بنفسه لاستعادة العراق من مصعب بن الزبير. وكان الخيار الوحيد هو الحرب. وقد حاول عبد الملك أن يكسبها بأقل كلفة. فاتبع الأسلوب الذي جربه معاوية من قبل في شراء المؤيدين من زعماء القبائل وتوصل إلى تنظيم رتل خامس في جيش مصعب تواطأ معه على أن يفتعل الهزيمة عند التحاق الجيشين. وقد ساعدت هذه الخطة على إيقاع الفوضى في معسكر مصعب وانكساره بالتالي. ومكنه اكتشافه لقائد محنك هو

---

(٣٦) جـ٦، ص ٢٧٠.

(٣٧) انظر الماوردي: نصيحة الملوك (مخطوطة باريس)، ص١٤.

الحجاج الثقفي من استرداد الحجاز من عبد الله بن الزبير دون أن يضطر إلى غزوه بنفسه، ويرتبط اسم عبد الملك بتعريب الدواوين - دوائر الدولة - وإصدار النقود العربية وهما إجراءان استهدفا تعزيز الشخصية المستقلة للامبراطورية العربية. وفي تاريخ عبد الملك نقطة جديرة بالاهتمام فقد كان قبل الخلافة من المشتغلين بالعلوم الدينية وربما نظر إليه كفقيه. ولكن اشتغال والده مروان بن الحكم بالسياسة الذي انتهى باستيلائه على الخلافة، أحدث تبدلاً في اهتمامات عبد الملك فوجهه شطر العمل السياسي، ومإن توفي أبوه الذي لم يدم حكمه أكثر من أشهر قلائل حتى بويع بالخلافة. ويزعم بعض الرواة أنه خاطب القرآن بعد البيعة بقوله: هذا فراق بيني وبينك. وتقترن المرحلة الفقهية من حياته بمسلك خاص كان يميل فيه إلى الزهد والبساطة ولكن استخلافه حوله إلى ملك من طراز الأباطرة. ولاشك في أنه لم يجد صعوبة في تقمص الشخصية الجديدة بالنظر إلى أن الاشتغال بالعلوم الدينية لايشكل بحد ذاته حافزاً ضد مثل هذا التغيير، فضلاً عن كون عبد الملك منحدراً بدوره من عائلة مالكة.

يمتلك الوليد بن عبد الملك مؤهلات أبيه نفسها، وقد أتاح له الاستقرار النسبي الذي ورثه عن والده أن يتفرغ للإجراءات الداخلية. وعلى يد هذا الخليفة اتخذت خطوات جديدة أكسبت الحكم الاسلامي مزيداً من خواص الامبراطوريات. إن هذا ماتعنيه الروايات التي تقول إنه، أي الوليد، أول من تجبر في نفسه وأنه نهى عن الكلام في حضرة الخليفة وهدد من لايخاطبه بلقبه الرسمي بإعدامه(٣٨). ونفذ الوليد سياسة عمرانية تتمثل في إصلاح طرق المواصلات وحفر الآبار في المناطق التي تحتاج إلى الماء، ويقول ابن الأثير إنه كان صاحب مصانع وبناء وأنه جمع المجذمين في أماكن خاصة بهم وخصص لهم معاشات، كما خصص لكل مقعد خادماً ولكل ضرير قائداً(٣٩).ويذكر اليعقوبي أنه أول من عمل البيمارستانات

(٣٨) اليعقوبي، جـ٣، ص٢٩. المسعودي، التنبيه والاشراف، ص ٢٧٤. انظر أيضا: الثعالبي: لطائف المعارف، ص١٩. وتنسب بعض هذه الخطوات إلى عبد الملك.

(٣٩) الكامل - جـ١٣٧/٤ - ١٣٨. انظر أيضاً الطبري - جـ ٢٢٤/٤.

حول المصانع يقول الزمخشري في أساس البلاغة: العرب تسمي القصر والقرية مصنعة ويقولون هو من أهل المصانع يعنون القرى والحضر. وفي الآية: تتخذون مصانع أي قصوراً ومدائن. ويفهم من هذه الشروح أن غرض ابن الأثير هو عناية الوليد بالعمران. لم توضح الرواية مدى شمول قراره بشأن المقعدين والعميان ومإذا كان قاصر على المركز أم امتد إلى الأطراف.

للمرضى وأسس دوراً للضيافة وأول من أجرى الأرزاق على العميان والمساكين والمجذمين.(٤٠)

ظهر بعد الوليد خلفاء لايتمتعون بكفاءات متماثلة. ويرجع السبب إلى خضوع الخلافة لنظام ولاية العهد. وقد انغمس كل من سليمان بن عبد امللك وأخيه يزيد والوليد الثاني بن يزيد في اللهو وأعطوا بذلك مثالاً لنزعات الطبقة الحاكمة في مرحلة استقرار الدولة وازدهارها، طبقاً لنظرية ابن خلدون. في حين تميز كل من عمر بن عبد العزيز وهشام بن عبد الملك بشخصية سياسية خاصة. أما عمر فكان استعادة مؤقتة لسياسة الراشدين، وعمر بن الخطاب بوجه خاص. وأما هشام فينتمي إلى مدرسة عبد الملك والوليد وقد مال إلى الاقتداء بوالده في الحزم وعدم الإسراف في اللهو. ودامت خلافته عشرين عاماً، وهي مدة مثالية ربما كانت صدى لسياسة حازمة وسلوك شخصي معتدل.. وهناك ثناء يسبغه المؤرخون على آخر خلفاء الأمويين مروان بن محمد المعروف بالحمار، وهو ثناء تؤيده الوقائع التي تخللت أيام حكمه القصيرة.. وقد لاحظ المسعودي في تعداده صفات هذا الخليفة أنه كان يلقى أموره وهي مُدبرة ويريد أن يجعلها مقبلة. وتعبر هذه الملاحظة الدقيقة عن مأساته الحقيقية. فقد جاء مروان في نهاية السلسة الطويلة من الأسباب والظروف التي أثارتها السياسة الأموية وأوصلت دولتهم إلى نقطة التلاشي. ومع ظهور قائد محنك كمروان يبقى من المستحيل تفادي هذا المصير. إن نجاح القيادة رهن بالظروف المواتية. أما حين تكون الأمور مدبرة، كما يقول المسعودي، فليس بمقدور أية قيادة مهما بلغت من الكفاءة أن تجعلها مقبلة.

---

(٤٠) التاريخ، جـ ٣/ ٢٩.

البيمارستان كلمة فارسية مركبة من كلمتين. بيمار وتعني المرضى، وستان وهي المكان وقد استعملها العرب للدلالة على المستشفى. أجراء الأرزاق على هذه الفئات يعني تخصيص رواتب لهم. ويجدر التنبيه إلى أن القرارات التي يتخذها أي خليفة في مثل هذه الأمور تبقى سارية من بعده إذ تصبح من أعمال الديوان الروتينية مالم تستجد مصلحة سياسية تجعل الخليفة أو الحاكم اللاحق يشطب بعض الفقرات من الديوان.

في العصر العباسي

واصلت الدولة الاسلامية في العصر العباسي تطورها الامبراطوري حيث اكتسب الخليفة العباسي امتيازات سياسية ولاهوتية جديدة فتعاظم مركزه كإمبراطور، وقدسيّته كخليفة. وطرأ تغيير على قاعدة الحكم فبدلاً من الاعتماد على أهل الدعوة كما في الأوان الراشدي، أو على تجمعات قبلية كما عند الأمويين اعتمد الحكم العباسي في البدء على الموالي من الفرس، الذين نهضوا بأعباء الدعوة العباسية. وقد شارك الفرس في إدارة الدولة وتوجيه سياستها عن طريق الأسر المتنفذة منهم كالبرامكة وآل سهل وآل طاهر، كما قام المثقفون من أصل فارسي بالكشف عن تجارب الساسانيين في الادارة والسياسة ووضعوها تحت تصرف الخلفاء العباسيين. وبقطع الصلة بين الدولة ومواقع النفوذ القبلي تخلص الكيان الرسمي للاسلام من آخر مايشده إلى البداوة كما توافرت فرص واسعة لاختلاط الأمم والثقافات بما كان يشكل، في بعض نتائجه، تمهيداً ضرورياً لقيام النهضة العلمية التي لم تتأخر بداياتها الحاسمة عن ثاني الخلفاء العباسيين.

استدعى الوضع المعقد للسلطة العباسية عند تأسيسها ظهور كفاءات قيادية قادرة على تنفيذ مهام توطيد الحكم الجديد وتصفية المناوئين. ويشغل المنصور وقواده موضعاً متميزاً يشهد عليه حجم المعضلات التي كانوا مضطرين إلى مجابهتها. وقد تجمعت ضد المنصور في وقت واحد: عصيان عمه عبد الله بن علي في الشام. حركات الزيدية في البصرة والحجاز. ردة الخيبة من وعود العباسيين متمثلة في حركة شريك المهري. تمرد أبو مسلم الخراساني. النشاطات المعادية التي كان يثيرها فريق واسع من المثقفين بينهم الفقهاء والشعراء والمتكلمون.. واستطاع المنصور ضرب عمه بواسطة أبو مسلم ثم دبَّر مكيدة للثاني فتخلص منه وأرسل لمقاتلة الزيدية في الحجاز حملة تمكنت من حصار المدينة والقضاء على انتفاضتها، وحملة أخرى لتصفية حركة شريك المهري الذي انتظم في صفوفه ثلاثون ألف مقاتل، ثم تصدى لحركة البصرة بقيادة ابراهيم بن عبد الله وكانت من أكثر التحديات خطراً عليه. واستطاع تشتيت جيش ابراهيم الكثيف بأسلوب الكمائن. ثم انصرف لمعالجة وضع المثقفين بسياسة ذات ثلاثة أبعاد:

- استدراجهم للتعاون معه.

- ملاحقتهم بالحبس والتشريد في حالة اليأس منهم
- التغاضي عن نشاطاتهم مالم تشكل خطراً مباشراً.

وبتأثير الثقل الذي يتمتع به المثقفون في وسط يحترف الثقافة، فضلاً عما لهذه الفصيلة الاجتماعية من القدرة على التأثير في وعي الناس، أبدى المنصور حرصاً استثنائياً على ضمهم إلى الحاشية. وقد اتبع في ذلك سياسة النفَس الطويل فلم يلجأ إلى التنكيل إلا بعد استنفاد وسائل الإغراء، وربما ذهب في التغاضي عن الميول المعادية له إلى أبعد مدى يتحمله رجل دولة من طرازه، كما دل عليه تصرفه تجاه تلك المجموعة من رجال الفكر والأدب التي كانت قد التفّت حول انتفاضة البصرة.

وكان المنصور قد واجه كثيراً من التعنت من المثقفين. ولكن العلاقة بين الطرفين بدأت تتوطد مع تراجع مد المعارضة للسلطة في أوساط الفقهاء والمتكلمين من جهة، ومع تنامي الاعتناء بعلوم الأوائل التي وجدت رعاية مباشرة من الخلفاء العباسيين واشتغلت بها عناصر من أهل الفكر كانت في الغالب خالية من الميول السياسية.

تعاقب على الحكم بعد المنصور قائمة خلفائه التي تبدأ بالمهدي وتنتهي بالمتوكل مستغرقة العصر الذهبي لحكم الأسرة العباسية. وتاريخ هؤلاء الخلفاء هو استمرار لعظمة المنصور دون أن نهمل واقع التفاوت في المواهب القيادية التي تحملنا على أن نضع في المقدمة خلفاء كالرشيد والمأمون والمعتصم. ولايبدو مع ذلك أن النظام السياسي القائم على ولاية العهد قد أفرز مردوده السلبي في هذه البرهة حيث كان الحكم العباسي لايزال محافظاً على زخمه التاريخي الذي استهل بالمنصور.

على أن القيادة السياسية وهي تفلت من أيدي العباسيين في الأزمنة التالية لم تلبث أن وجدت لها نماذج بارزة في تلك الأجيال المتعاقبة من الحكام والقادة في الدول التي ظهرت على هامش الدولة العباسية في الإندلس والمغرب وبلدان المشرق الاسلامي.. ينتظم هذه القيادات على اختلاف عصورها ومواطنها خط واحد هو نفس ذلك الخط الذي يبدأ من مؤسس الدولة الأموية ويستكمل شكله النهائي في شخص المنصور. أما المعالم الأساسية لهذا الخط كما تبينت حتى الآن فهي:

١- المكيافلية بمبدأيها الجوهريين:
- الغاية تبرر الواسطة.
- الفصل بين الأخلاق والسياسة.
٢- البيروقراطية. العزلة التامة عن الجمهور.
٣- قوة الدهاة.
٤- الوعي الحضاري متجسداً في خدمة مصالح التطور في وجوهه المختلفة.
وينبغي الإقرار أن الحضارة الاسلامية نشأت وتوطدت في ظل الرعاية المباشرة للسلطة الاسلامية ويشمل ذلك الفلسفة والعلوم والنشاط العمراني.

ويعثر المؤرخ خارج السلطة بنماذج من القادة السياسيين يشتمل عليهم تاريخ المعارضة خلال العصور الاسلامية المتعاقبة ممّن لم تسعفهم ظروفهم في الوصول إلي الحكم. وقد تطلب النشاط السري للفرق الاسلامية قيادات ذات كفاءة تنظيمية عالية أعطت أفضل مستوياتها في التنظيم المعقد للإسماعيلية، تلك الحركة التي حيَّرت الخلافة العباسية في حينها وأثارت البلبلة بين المؤرخين في هذا الحين بفضل التكتيكات البارعة التعقيد والذكاء التي مارستها.

ولم يكشف تاريخ الاسماعيلية عن الكثير من الأسماء التي كانت تقف وراء هذا التنظيم، ولكن التفاصيل المتوافرة لدينا تشير إلى جهد مشترك لكوادر مجهولة يضفي على الحركة طابع القيادة الجماعية، على الأقل بالنسبة للتنظيمات الفرعية البعيدة عن مركز الحركة في سلمية.

الفصل
الرابع

أطروحات سياسية

يتوخى الفصل الحالي رصد الاهتمامات السياسية للمسلمين من خلال عرضه لنماذج من التفكير السياسي للفئات المختلفة في المجتمع الاسلامي القديم. وأود أن أثير الانتباه بهذا الصدد إلى مايلي:

١- إن البحث في تجربة الاسلام السياسية لايرتبط عندي بأهداف الكشف عن نظرية أو موقف سياسي واحد للاسلام. إن محاولة العثور على هذه الضالة تصطدم بالتنوع وعدم الانسجام في مجتمع متباعد الأجزاء. ولأجل أن أوفر عناء تكلفه قبلي بعض الكتّاب، من المعنيين بتسييس الاسلام المعاصر، فإن البحث في هذا الفصل سيقتصر على عرض وجهات النظر المختلفة حول القضايا التي تضمنها، مستهدفاً تخطيط الأبعاد الممكنة للتجربة السياسية في الاسلام.

٢- إن الفلسفة التي وفرت معالجات حيوية للسياسة على يد الإغريق لم توفر مايماثلها على يد المسلمين. وبخلاف السياسيات الاغريقية فإن حيوية الفكر السياسي في الاسلام تقع خارج الفلسفة. ولذلك، فقد اعتمدت في هذا القسم على مصادر الفقه وعلم الكلام والتاريخ دون المصادر الفلسفية، كما أهملت آراء الفلاسفة لعدم أهميتها. ولايفوتني أن أنوّه على سبيل الاستثناء بتلك النظرات السديدة التي صدر عنها كل من ابن باجّة في «تدبير المتوحد» وابن رشد في «جوامع سياسة أفلاطون»، وإن كنت سأستغني عن تناولها بالشرح اكتفاءً بالشروح الوافية التي حظيت بها آراء الأول من قبل هنري كوريان في «تاريخ

الفلسفة الاسلامية» والثاني من قبل رينان في «ابن رشد والرشدية». وبمقدور القارئ أن يراجع هذين الكتابين في الترجمة العربية المتداولة لهما دون إهمال واجب القراءة النقدية لما يكتبه مستشرق مهما يكن حظه من الانصاف.

❖ ❖ ❖

ضرورة الدولة

في تناولهم للخلافة تحدث المتكلمون عن وجوبها مستندين إلى أحد اعتبارين: إيجاب عقلي يتجه الناس بمقتضاه إلى نصب زعيم يمنعهم من التظالم ويفصل بينهم في الخصومات. وتبعاً لهذا الاعتبار فإن انعدام السلطة يعني الفوضى.. الاعتبار الثاني شرعي، والقائلون به ينكرون إيجاب العقل محتجين بأن الإمام يقوم بأمور قد لاتتفق مع الضرورة العقلية من قبيل الأحكام الدينية غير القابلة لتفسير عقلاني، فلو كان العقل موجباً للإمامة لترتب أن لايُسأل الإمام عن القيام بها. وعند هذا الفريق إن العقل لم يوجب نصب السلطة بل أوجب أن يلتزم الانسان جانب العدل فيمنع نفسه عن الظلم والعدوان. ومع مافي هذا الرأي من فذلكة منطقية فإنه يمثل كصدى للنزعة الأشعرية والسلفية التي تحيل كل أمورها إلى الدين وتتمسك بمذهب الحسن والقبح الشرعيين.

وهناك اتفاق على أن السلطة واجبة لمنع الفوضى، دون النظر إلى مصدر الإيجاب. يدل على ذلك حديث «الإمام الجائر خير من الفتنة».. والفتنة لفظ مرادف للفوضى، فمع الخوف من حصولها يجب الانقياد إلى سلطة لايشترط فيها العدالة. والترجيح يعتمد على مبدأ أصولي يقول: إذا تعارض ضرران يجب تحمل الأدنى لدفع الأعلى. والضرر الأدنى في هذه الحالة هو جور السلطة والأعلى هو الفوضى فإذا لم يكن التخلص من الجور ممكناً فلا يجوز البقاء من غير سلطة كائناً ماتكون..

إن وجوب السلطة هو رأي الأكثرية الساحقة من متكلمي الاسلام. وقد تطرف الشيعة - ماخلا الزيدية - فجعلوا الإمامة من أصول الدين، وهي أركان العقيدة التي يكفر من أخلّ بأحدها. وترسم رواية عن جعفر الصادق حدود التطرف الشيعي

في الصيغة التالية(1): لولم يبق في الأرض إلا اثنان لكان أحدهما الإمام.. وقد عنيت العقيدة الشيعية بالربط بين النبوة والإمامة على نحو تكون فيه الثانية استمراراً، أو تتميماً للأولى. ولما كان الإيمان بالنبوة من أصول الدين فالإمامة كذلك بالتبعية. وقد خدمت هذه العقيدة أغراض التنظيم السري لفرق الشيعة، وبوجه خاص الاسماعيلية، لأنها وفرت رابطة متينة بين جمهور الفرقة وقيادتها تعتمد على الصبغة المقدسة للإمام، الذي جعلته الاسماعيلية من أركان العالم حينما وضعته في نهاية السلسلة الفيضية المبتدئة بالعقل الأول.

وأدلى فريق من الخوارج والمعتزلة برأي مخالف. ولم يُسمّ منهم الفريق الخارجي، أما المعتزلة فذكر منهم أبو بكر الأصم وهشام بن عمر. خلاصة هذا الرأي أن الامامة ليست واجبة لأنها مقدرة بمنع التظالم وحمل الناس على إنصاف بعضهم بعضاً. فإذا كف الناس عن الظلم وتناصفوا استغنوا عن الإمام. فالدولة إذن لاتنشأ عن ضرورة لازمة بل عن حاجة معينة، وحين تنتفي الحاجة لابد أن ينتفي مبرر وجودها. ولم يلاق هذا الرأي قبولاً واسعاً لتعارضه مع الحجم الذي شغلته الدولة في حياة المسلمين. وقد اعتبر من قبيل الشذوذ، والخروج عن الإجماع. كما تعرض لهجوم قاس من الشيعة فوصف الطوسي القائلين به بأنهم من الحشوية وغيرهم ممن لايعرفون بشهرتهم(2).

ولدى المقارنة بين وجهتي النظر حول الدولة نجد الأول يعلق وجودها بوجود الانسان أي: ينظر إليها كمؤسسة خالدة في الإيجاب المطلق للعقل أوالشرع. أما الثاني فيجعل وجودها متوقفاً على شرط؛ فمع اتفاق الناس على التناصف وكفهم عن العدوان لايبقى للدولة وظيفة. وانتفاء الحاجة إلى الدولة عند هذا الفريق مقيد غير مطلق ولذلك فهو لايتضمن شيئاً من مبادئ الفوضويين كما فهم بعض الكتّاب(3). إن أصحاب هذا المذهب يعترفون بالدولة مع وجود العدوان والظلم

---

(1) المجلسي: بحار الأنوار - جـ7، ص11، (ط. ايران - حجر).

(2) تلخيص الشافي في الأمامة، ص 65 (ط. النجف، 1963).

(3) انظر العفيف الأخضر في مقدمته للترجمة العربية لكتابات لينين حول الدين. وقد صدرت عن دار الطليعة تحت عنوان: نصوص حول الدين (بيروت، 1972).

على أن بعض المسلمين أنكر وجوب الإمامة بإطلاق واحتج لذلك بأن تولية الانسان على من هو مثله ليحكم عليه فيما يهتدي إليه ولايهتدي هو إضرار به لامحالة. وهذا الرأي أورده الإيجي في «المواقف» ولم يذكر أصحابه.

وينكرونها مع شيوع العدل والتناصف. فمناط الرأي إذن ليس هو العداء للدولة والدعوة إلى تحطيمها على الإطلاق، بقدر ماهو تحقيق مسألة الباعث على ظهورها من جهة، والمدى الزمني لقيامها من الجهة الثانية. ولهذا المذهب في الدولة أصل في الفلسفة الصينية إذ يرد في كتاب تشوانغ تسه: إذا لم يدنّس الناس جبلّتهم ولزموا جانب الـ تي فهل من حاجة إلى حكومة؟ وهو نفس مافترضه الفريق المسلم الذي يقول بموقوتية الدولة. وكتاب تشوانغ تسه يسبق الاسلام بأكثر من ألف عام لكن التماثل بين المذهبين راجع إلى وحدة الذهن البشري لأن المسلمين لم يطلعوا على الفلسفة الصينية.

تدخل الدولة وآفاقه

جاء في طبقات ابن سعد عن عبد الله بن عمر حديث يقول: من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية.. والحديث قد لايصح لأن التصورات المتعلقة بالخلافة لم تتبلور إلا في زمن الخلفاء كما بيّنا من قبل. ولكن روايته في مرجع موثوق كابن سعد تجعلنا نميل إلى الاعتقاد بأنه كان متداولاً في وقت مبكر من نشوء الخلافة.. والحديث يعتبر نصاً على الصلة الوثيقة التي يجب أن تجمع بين الإمام والرعية حيث يتعذر على المسلم ليس فقط أن لايبقى دون بيعة، بل وأن يجهل الخليفة الذي يحكمه دون أن يتعرض لنزع ربقة الاسلام من عنقه.

لدينا في المقابل نصوص تتحدث عن المدى الذي تذهب إليه سلطة الخليفة على رعاياه. وبهذا الصدد نجد مايلي:

١- تقاليد العلاقة المباشرة بين سيد القبيلة وأفرادها، حيث كان متاحاً للفرد العادي أن يراجع زعيمه في أيٍّ من شؤونه الخاصة وكان الزعيم يملك بحكم مركزه الأدبي صلاحية البت في الأمور المعروضة عليه.

٢- التداخل بين الأحكام الدينية والدنيوية في الاسلام.

من هنا يجب أن نتوقع اتساع سلطان الدولة منذ نشأتها في يثرب، وأن يسود اعتقاد عام بأن للرعية على الخليفة حقوقاً يعتبر الوفاء بها من شروط البيعة. وقد نُظر إلى عمر بن الخطاب كمثل أعلى لهذا التوقع. وكان عمر بتجوله في أسواق ودروب المدينة حاملاً الدرّة متدخّلاً في الصغيرة والكبيرة من تصرفات الأفراد قد رسم صورة - لاتخلو من إسراف - لتدخل الحاكم في شؤون الناس. على أن هذا

القدر من التدخل يقترن ليس فقط بصلاحيات واسعة يتمتع بها الخليفة، وإنما أيضاً بالتزامات على درجة ملائمة من السعة تجاه رعاياه. وقد روي عن عمر أنه كان يقول: لو أن جملاً هلك ضيَاعاً في شاطئ الفرات خشيت أن يسأل الله عنه آل الخطاب(٤). وتحمل رواية للطبري دلالات مباشرة في هذا المجال. وهي تقص إحدى الحوادث التي صادفت عمر في تجواله الليلي حيث يعثر بأرملة تطبخ الماء فيسألها عن السبب فتخبره أنها تسكت به أولادها حتى يناموا. ثم تستطرد الأرملة قائلة: الله بيننا وبين عمر. فيعترض عليها موضحاً، إن عمر لايدري بهم. فتجيبه: يتولى أمورنا ويغفل عنا. ويضيف الطبري أنها كانت تقول له وهو يساعدها في طبخ الدقيق بعد أن أحضره لها: جزاك الله خيراً أنت أولى بهذا الأمر من أمير المؤمنين(٥)... تقصد أنت أحق بالخلافة منه.. والرواية بهذا التفصيل تحتمل الشك لصعوبة تصديق كيف أن امرأة بسيطة في مثل ذلك الوقت تفهم مهمة السلطة على هذا النحو الذي قد لايتيسر في الوقت الحاضر للكثير من المثقفين والسياسيين.. ولكنها تعكس – على الأقل – الاعتقاد السائد عن مسؤولية الخليفة ضمن خط عام تتصل أولياته بسياسة النبي محمد في المدينة. وقد تضمنت مصادر الحديث تأكيدات لهذا الخط تدور حول تعهد أعطاه محمد للمسلمين يتحمل بموجبه مسؤولية من يترك أسرة لامعيل لها(٦). وقد تميز عهد عمر بن الخطاب بتعدد الروايات التي نقلت إلينا جوانب من ممارسته لهذه السياسة. وتبدو هذه الروايات عسيرة التصديق لدى الوهلة الأولى، وهو مايتمسك به المستشرقون في العادة. ويجب الاعتراف بأن الصورة التي أعطتها المصادر هي صورة أخاذة: خليفة يقتحم بجيوشه الأصقاع الغنية في وادي الرافدين والنيل والشام ويستولي على كنوز أكبر

---

(٤) الطبري، جـ٣، ص ٢٧٢. وللعبارة صيغ متعددة مع اختلاف رواياتها.. منها صيغة مقاربة عند ابن سعد، جـ٢، ق، ص ٢٢٠. ويستشهد الماوردي في تسهيل النظر بهذه الصيغة: لوضاعت سخلة على شاطئ الفرات لخشيت أن يسألني الله عنها. ويرد نظيرها في عهد المأمون لعلي الرضا برواية سبط ابن الجوزي في تذكره الخواص. واختلاف الصيغ تبعته على الرواية الشفهية فضلاً عن الاستشهاد بها عند غيرالمؤرخين.

(٥) الطبري ، ج٣، ص٢٧٦.

(٦) انظر : أحمد بن حنبل ، حديث ٧٨٤٨، أصول الكافي، ١٦٠، ص٤٠٦. وفي الكافي أيضاً تأكيد عن أئمة أهل البيت يقول إن الوالي وارث من لا وارث له ويعول من لا معيل له.

الامبراطوريات في عصره، وبدلاً من أن تحوله الكنوز إلى امبراطور يجلس على عرش من ذهب ويقيم في قصر يسخّر رعيته لبنائه، يطبق برنامجاً يحتوي على الاجراءات التالية:

١- تخصيصات نقدية تصل إلى الناس في مدن الحجاز والجزيرة التي تم حصر أفرادها في الديوان.

٢- تخصيصات عينية للفقراء تضمن كفايتهم من الطعام لمدد مدورة غالباً ماتكون شهرية.

٣-راتب لكل مولود من أهل المدن.

٤- وضع اليد على مراع عامة لفقراء الرعاة يمنع منها الأغنياء على سبيل الحِمى.

٥- توفير دواب للحمل والركوب موقوفة لاستعمال عامة المسلمين.

٦- مكافحة المجاعة في البوادي بإمدادها بالمواد الغذائية من االأرياف.

بإزاء هذه الصورة يقف المستشرقون وتلامذتهم من العرب موقفين يذهب الأول إلى اتهام المصادر بالمبالغة. أي إلى التشكيك الذي اعتاد المؤرخون الغربيون على استخدامه لحل مشكلة التصادم بين افتراضاتهم ومحتوى المصادر العربية.. الموقف الثاني يقبل بالروايات ثم يلجأ إلى التأويل المفضي إلى تضييق دائرة شمولها. وينص كتّاب هذا الصنف على أن إجراءات عمر لم تكن عامة وإنما هي امتيازات للفاتحين. وبمقدورنا أن نلاحظ بالفعل أن المسلمين الأولين وأقرباء النبي وقادة الفتح قد حصلوا على مكاسب إضافية من المكافآت والإقطاعات التي كان عمر يغدقها عليهم وفق معايير القرابة من النبي أو البلاء في الاسلام أو لمكافأتهم على خدماتهم. ولكن التخصيصات النقدية والعينية كانت تصل إلى جهات أخرى لاتنطبق عليها المعايير المذكورة. ويصدق ذلك بشكل خاص على الفقرتين ٢و٦. أما التخصيصات النقدية فيحتمل أن يقصد بها عطاء المقاتلين(٧). وفيما يتعلق برواتب المولودين فالمصادر تصرح أنها تشمل أولاد المسلمين بوجه عام، ويحتمل مع ذلك أن يكون هناك اهتمام خاص بأولاد المقاتلين. وأما الفقرات ٤و٥و٦ فهي مقطوعة الصلة نهائياً بأغراض الفتح أو الدعوة.

---

(٧) استقر الفقه بعد ذلك على جعل العطاء المأخوذ من الفيء خاصاً بالمهاجرين وهم سكان المدن الذين يقع عليهم عبء الجهاد. وجعل العطاء المأخوذ من مال الزكاة من نصيب أهل البوادي وفقراء المدن غير المسجلين في الديوان... الفيء هو مال الخراج والجزية.

لدينا إلى جانب ذلك مايفيد أن عمر كان يخطط على نطاق الجزيرة العربية إذ يخبرنا أبو يوسف أن أبا موسى الأشعري قدم على عمر ومعه حصيلة خراج الناحية التي يتولاها، فسأله عمر عن المبلغ فقال: خمسمئة ألف درهم. فعقب وقد هاله المبلغ: لئن صدقت ليأتين الراعي في اليمن نصيبه من هذا المال ودمه في وجهه(٨). ولسنا في حاجة لبيان أن الراعي لايدخل في جماعة الفتح.

يتضح لنا مما سبق أن مساحة الإجراءات وسعت المسلمين في سائر مراتبهم وبقطع النظر عن علاقتهم بعملية الفتح، طبعاً دون أن نهمل الامتيازات الإضافية التي تمتع بها المشاركون في الجهاد. أما أهل الذمة فأبو يوسف يذكر أن عمر كان يرى شمول فقرائهم بالزكاة وأنه طبق ذلك على شيخ يهودي رآه يتسول فأمر صاحب بيت المال أن يخصص له مايكفيه وتلا: إنما الصدقات للفقراء والمساكين.. وهذا من مساكين أهل الكتاب(٩).

إن إجراءات عمر ضمن حدودها الموضحة آنفاً تمثل المدى الأقصى لما وصلت إليه مسؤولية الدولة الاسلامية عن معيشة رعاياها.. وفي الأزمنة التالية كانت المعارضة تنشط للمطالبة بتطبيق هذه السياسة. ويمكن للباحث أن يتابع هذا الاتجاه في أدبيات الفِرق والشخصيات المستقلة في العصرين الأموي والعباسي.

على صعيد التشريع، تضمن الفقه أحكاماً تجعل للسلطة هيمنة واسعة. ينعكس ذلك في صلاحيات القاضي الذي أعطي سلطة النظر في مجموعة كبيرة من القضايا تمس الشؤون الشخصية(١٠)٠ في حين تتمتع الدولة تبعاً للفقه بدور اقتصادي تحدده ملكيتها العقارية والزراعية الواسعة، التي تشمل القيعان الموات

---

(٨) وفي رواية لابن سعد: لئن بقيت ليأتين الراعي بجبل صنعاء حظه من هذا المال وهو مكانه.

(٩) المصادر اللاحقة تغض النظر عن هذه الرواية. كما يتفق الفقهاء من السنة والشيعة على عدم استحقاق أهل الذمة للزكاة خلافاً لراي عمر المثبت في مصدر أساسي وقديم للفقه والحديث وهو كتاب الخراج. وقد خالفهم أبو حنيفة في جواز صرف زكاة الفطر إليهم. ولكننا نعثر في طبقات ابن سعد برواية تقول إن عمر بن عبد العزيز أمر بالإنفاق على المسنين من أهل الذمة الذين لامال لهم أو إلزام ذويهم بالإنفاق عليهم إذا كانوا قادرين على ذلك. وقد مر بنا أن عمر الثاني كان يحرص على تعرف سيرة سلفه والاقتداء به.

(١٠) مثال: يحق للمرأة إذا قاطعها زوجها جنسياً لأمد يزيد على اربعة شهور أن ترفع دعوى إلى المحكمة التي يترتب عليها النظر في الدعوى وإلزام الزوج بتصحيح سلوكه الجنسي..

ورؤوس الجبال وبطون الأودية والغابات فضلاً عن الصوافي، كما تتولى الدولة الاشراف على المعادن، عند بعض الفقهاء، وعند غيرهم إنها تملكها عيناً. وقد عالج الفقه أحكام النشاط الاقتصادي بطريقة تضعه تحت طائلة إحدى السلطتين القضائية أو التنفيذية. يضاف إلى ذلك أحكام الحسبة حيث نقرأ في مصادر الفقه قائمة مطولة بالواجبات والصلاحيات المخولة للمحتسب. وبذلك تكون سلطة الدولة قد امتدت من الوجهة النظرية إلى القسم الأكبر من وجوه الحياة الاجتماعية والاقتصادية.

بيد أن الفقه تحدث عن صلاحيات الدولة وحدود ملكيتها دون التوسع في بيان مسؤوليتها الاجتماعية. ولم ينعكس فيه بنفس الدرجة من الوضوح مبدأ التدخل كما تضمنته ممارسات عمر وأفكار علي وشعارات المعارضة. ويرجع ذلك إلى أن الفقهاء، وعلى الأخص جيل مابعد الأئمة الأربعة، هم في الغالب من العناصر المحافظة التي كانت تدرس الفقه إما في رعاية السلطة أو مستقلة عنها، وفي كلتا الحالتين كان الفقهاء يزاولون أعمالهم بمعزل عن الحركات السياسية، التي لم تعد تحظى بتأييد واسع من الأوساط الفقهية بعد انتهاء حركة مقاطعة العمل في القضاء في غضون العصر العباسي الثاني.

رسمياً، تقلص أفق المبدأ منذ العصر الأموي من جهة مسؤولية الدولة واتسع من جهة القمع. وقد حددت خطبة للمنصور مسؤوليات الدولة في ثلاث نقاط:

يقول المنصور تبعاً لرواية ابن كثير في «البداية والنهاية»: إنما تحتاج العامة إلى ثلاث خصال:

١- يقام لهم من ينظر في أحكامهم فينصف بعضهم من بعض.

٢- ويؤمن سبلهم حتى لايخافوا في ليلهم ونهارهم.

٣- ويسد ثغورهم وأطرافهم حتى لايجيئهم عدوهم.

وبذلك يختصر المنصور مبدأ التدخل إلى المدى الذي أوصله إليه آدم سميث فيما بعد وهو:

١- إدارة العدل، ويندرج تحتها القضاء والأمن الداخلي، أي الفقرتان الأولى والثانية عند المنصور.

٢- الدفاع عن البلاد. ويقابل الفقرة الثالثة.

أما الفقه فقد وضع مسؤولية الدولة في دائرة أوسع قليلاً حيث ترد الواجبات التالية عند الماوردي وأبو يعلى:

١- حماية الدين ومعتقداته.
٢- تنفيذ الأحكام بين المتخاصمين.
٣- حماية الأمن الداخلي.
٤- الدفاع ضد العدو الخارجي.
٥- توسيع رقعة الاسلام بالجهاد.
٦- جباية الضرائب.
٧- توزيع الأموال حسب استحقاقها.

ومن الوجهة العملية، نجد أن الدولة الاسلامية كانت تقوم، فعلاً بهذه المهام، فيما خلا الفقرة الأخيرة، لأن الأموال كانت من حق الخليفة وحده، وهو الذي يتولى توزيعها بحسب احتياجاته لابحسب استحقاقها.

ينص الفقه أيضاً على وجوب تدخل الدولة لمنع احتكارالأغذية. وكان تقصيرها في ذلك مثاراً لارتكاسات اجتماعية تحدث أحياناً على شكل مظاهرات سلمية أو مسلحة، لإجبار السلطة على فتح مخازن الغلال وإنزال مواد الإعاشة إلى السوق. وكان أهل بغداد من المبرزين في هذا المضمار. ولكن الدولة لاتملك في المقابل حق التسعير الإجباري الذي يحول دونه حديث نبوي مروي في كتابي الخراج وأصول الكافي. وهو قرار يتناقض مع تحريم الاحتكار بالنظر إلى ترابطهما، لأن المقصود بالأخير منع ارتفاع أسعار المواد الغذائية، أي مكافحة الغلاء، وهو نفس مايهدف إليه التوزيع الإجباري.

وللدولة وظيفة لاتدخل ضمن القوانين الشرعية ولذلك لم تنص عليها مؤلفات الفقهاء وإنما ذكرت في المؤلفات السياسية التي اعتبرتها من قواعد السياسة الحكيمة، وهي عمارة البلدان. وهناك صلة وثقى بين هذه الوظيفة والدولة الشرقية القديمة وهو مالاحظه ابن خلدون بتأكيده أن العمران يستند إلى الدولة ولايوجد بغيرها. ومن المعتاد أن تتولى الدولة في الشرق القديم جميع الأشكال التي تكرس تقدم المدنية كتأسيس المدن وإنشاء الطرق والقناطر والجسور وإقامة مشاريع الري والزراعة والمباني العامة كالمعابد والمدارس والمستشفيات. وقد فصلت هذه الاشغال في المؤلفات السياسية التي ستكون موضوع الفصل الأخير من هذا الكتاب. وثمة ظاهرة تثير الانتباه وهي أن الدولة الشرقية استمرت على تبني هذه المهام حتى العصر الحديث - مع تفاوت في درجة الاهتمام بهذه الناحية بين دولة متحضرة كالدولة العباسية، وأخرى متخلفة كالدولة العثمانية - ولما ظهرت الدول البورجوازية

الحديثة في العالم العربي اتجهت إلى الإنفراد بالكثير من الأشغال والخدمات التي تقوم بها الشركات في بلدان الرأسمالية الغربية، رغم أن هذه الدول خاضعة في مجمل سياساتها لتوجيه المستعمرين الغربيين، ولكن المسألة هنا تتعلق بقوة التقاليد.

تأثير الدولة على الشعب

من المفروغ منه أن الدولة تفرض تسلطاً قمعياً على المحكومين يمكّنها من تكييف الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية طبقاً لأغراض الفئة الحاكمة والفئات التي تعبر عن مصالحها. ولكن أتساع دور الدولة في المجتمع الاسلامي القديم أفرز تصوراً خاصاً عن قوة تأثيرها في مجال آخر. فهناك نصوص تتحدث عن تفاعل أحادي بين الدولة والمجتمع يترتب عليه تغير متناسب في أخلاقية الشعب باتجاه السياسة الرسمية السائدة. ويحدث التغير من خلال أحد الشكلين التاليين:

١- تأثير ميكانيكي يعتمد على فكرة النموذج والقدوة

كتب ابن الأثير يقول:

> كان الوليد بن عبد الملك صاحب بناء واتخاذ المصانع والضياع فكان الناس يلتقون في زمانه فيسأل بعضهم بعضاً عن البناء. وكان سليمان صاحب طعام ونكاح فكان الناس يسأل بعضهم بعضاً عن النكاح والطعام. وكان عمر بن عبد العزيز صاحب عبادة فكان الناس يسأل بعضهم بعضاً عن الخبر: ماوردك الليلة وكم تحفظ من القرآن وكم تصوم من الشهر(١١)...

يريد ابن الأثير من هذه الحكاية، التي لاتخلو من مبالغة، تأكيد تبعية سلوك الناس للخليفة، بوصفه قدوة لهم. والتبعية هنا مباشرة وبسيطة تتمثل في ملاحظة

---

(١١) الكامل في التاريخ، جـ ١٢٧/٤.

في رواية لأبو يوسف أكدت فاطمة بنت عبد الملك زوجة عمر بن عبد العزيز أنه لم يكن كثير العبادة. وابن الأثير يرجع في هذا الانطباع إلى عودة عمر إلى اتخاذ الشريعة أساساً للحكم وهي لاتعني بالضرورة كثرة العبادة.

الورد، بكسر الواو، مايقراه العابد من الأدعية والآيات في وقت معين.

سلوك الخليفة والاقتداء به عن وعي وقصد. وترجع فكرة القدوة إلى وقت مبكر، وقد نص القرآن على ضرورة الاقتداء بالنبي كأسوة حسنة للمؤمنين تبصّرهم بأبعاد السلوك المثالي. وهناك تصور مقارب يرد في روايات من عهد عمر. ففي الطبري: لما جيء بسيف كسرى ومنطقته وزبرجه إلى عمر قال: « إن قوماً أدوا هذا لذوو أمانة». فعقب علي بن أبي طالب: «إنكَ عففت فعفّت الرعية».. ويتردد رأي في نفس المعنى يقول ابن سعد وابن الجوزي إن عمر كتب به في جملة وصاياه إلى عماله. وإحدى صيغه تقول: «إن الرعية مؤدية إلى الإمام ماأدى الإمام إلى الله فإذا رتع الإمام رتعوا».. وتصدر هذه الملاحظات عن فكرة القدوة، فرجل الحكم إذا كان نزيهاً لزم الناس – ومنهم المسؤولون الثانويون – جانب العفة. وإذا كان سارقاً فلنا أن نتوقع أن يكون الناس سراقاً مثله (هل يحتاج العربي المعاصر إلى دليل نظري على صحة هذه القاعدة؟).

٢- تكيف خارج عن الاختيار

وهنا ترتد سياسة السلطة على المجتمع فتكسبه صبغتها الخاصة بها. بهذا المعنى ترد عبارة ينسبها ابن شعبة إلى علي بن أبي طالب تقول «الناس بأمرائهم أشبه منهم بآبائهم..» وتحمل هذه العبارة أحد وجهين:

أن يكون الشبه بالآباء من جهة الخصال فالانسان يرث – حسب اعتقاد قبلي قديم – خصال أبيه أو يتأثر بها على الأقل، ثم يكون مع وجود السلطة عرضة لتأثير آخر يأتيه من صاحب السلطة. فهنا نقلة يتراجع فيها الاعتقاد القبلي لحساب السلطة حيث ينشأ مصدر للتأثير أقرب من ذلك المنسوب إلى الوراثة. الوجه الثاني أن يكون التشابه بالخلقة. وعندئذ تكون العبارة كنية بلاغية عن قوة تأثير السلطة في الناس. وقد وضع الماوردي هذا التأثير في صيغة أخرى عندما أكد في «أدب الدنيا والدين» أن الجور يفسد ضمائر الخلق وأن لكل جزء من الجور قسطاً من الفساد حتى يستكمل...

ولم يوضح الماوردي كيفية حصول ذلك سوى أننا نفهم من سياق عبارته أنه يحدث بطريقة، غير واعية، بمعنى آخر أنه غير خاضع للاختيار طبقاً لمفهوم القدوة.. ويوضع هذا التفاعل أحياناً في صيغة العلاقة بين الرأس والجسد أو بين العيون والأنهار. ونعثر في بعض المصادر على حكايات تخلّت فيها الضواري عن طبيعتها المتوحشة وتصالحت مع الحيوانات الضعيفة خلال السنوات التي حكم فيها

عمر بن عبد العزيز. ترد هذه الحكايات لتأكيد الأثر الذي يتركه العدل في العلاقات العامة، وهي بتطرقها إلى عالم الحيوان لابد أن تتضمن تلقائية التأثير التي استخلصناها من الماوردي وابن شعبة.

يحسن أن نذكر هنا أن هذا الرأي قد تردد صداه في القرن الثامن عشر الفرنسي فقال هلفيتيوس أحد فلاسفة هذا العصر المحسوبين على ملاك المادية، *إن التفاعل بين المجتمع والدولة ذو اتجاه واحد فالشعب لايؤثر في طبيعة الدولة وإنما تؤثر الدولة في خصائص الشعب وأخلاقه*. وقد استنتج من ذلك أن الدولة مسؤولة عن مساوئ الشعب كما أنها مسؤولة عن محاسنه. ولاشك في أن التأثير الذي يتحدث عنه هلفيتيوس غير واع لأننا إذا اعتبرنا القصد في إحداثه فإن قوله عن عدم تأثير الشعب في طبيعة الدولة غير صحيح إذ أن الشعب يستطيع بوسائل نضالية متعددة أن يؤثر في سلوك الحكام وسياسة الدولة.

ولحكيم الصين كونغ فوتسه (كونفوشيوس) رأي مماثل. قال وقد سأله حاكم عن فن الحكم: *الحكم هو التقويم. إذا أنت اتبعت الصراط فمن يجرؤ على تنكبه؟* وقال لآخر: *إذا رغبت في الخير فسيكون الناس أخياراً*.

إن سائر الآراء التي وردت أعلاه لم تقترن بتعليل علمي يوضح الطريق الذي تسلكه السياسة الرسمية في إحداث التأثير الاجتماعي المنسوب إليها. ولكن ذلك لايجعلها مُجانبة للصواب. إن في وسعنا أن نلاحظ أن الدولة تفرض تأثيرها على السلوك الاجتماعي ليس فقط عن طريق النموذج الذي تقدمه كمثل يحرص الآخرون على الاقتداء به، وإنما من خلال الارتكاسات التي يثيرها نظام الدولة في سائر المجالات التي يمارس هذا النظام حضوره فيها. وإذا أخذنا النظام الاقتصادي كمثال نجد أن الدولة تخلق في العادة وضعاً ينقسم فيه الناس إلى فقراء وأغنياء، وكل من حالتي الفقر والغنى تقترن باتجاهات أخلاقية خاصة بها وردت الإشارة إليها في الفكر الاسلامي. ومن الواضح رغم التجاهل الذي يبديه علماء النفس والنفس الاجتماعي، أن الفقر يمكن أن يكون سبباً في جرائم أخلاقية عديدة كالسرقة والرشوة والدعارة، بينما يقترن المال الزائد عن الحاجة بالطغيان وروح الاعتداء وضعف النزعة الإنسانية فضلاً عما يتيحه الثراء من القدرة على تخطي المبادئ الأخلاقية المتواضع عليها في مجتمع معين.

وتنعكس بشكل مباشر سياسة الدولة على سلوك أجهزتها. فالدولة التي تقوم على الابتزاز ويتمتع أقطابها بامتيازات استثنائية لابد أن تخلق جهازاً مرتشياً،

والدولة التي تتعامل مع الشعب بطريقة فاشية فإن جهازها يكون فاشياً سواء بتشكيلاته أم بالنزعة التي تسيطر على أفراده. ، وهذه قناعة يمكن للمرء أن يكوّنها من استقراء السلوك العام للناس والحكام في العالم العربي الراهن.

يتمتع هذا الربط بين سياسة الدولة والأخلاق العامة كما تصوره المسلمون ومن قبلهم حكيم الصين ومن بعدهم هلفيتيوس بأهمية كبيرة في مضمار الفلسفة الأخلاقية. فهو من جهة يؤدي إلى قلب المقولة الدينية التي تعتبر جور الحكام انتقاماً إلهياً من البشر ينتج عن سوء أخلاقهم ومخالفتهم لأوامر الله. إن انحطاط الأخلاق والفساد الاجتماعي هما، بموجب هذا التصور، نتيجة وليس سبباً لجور الحكام.وهو إذ ينص، من الجهة الأخرى،على تبعية السلوك الاجتماعي للسياسة لابد أن ينتهي إلى جعل الإصلاح الأخلاقي جزءاً من عملية التغيير السياسي. وبذلك، فهو يضع الفلسفة الأخلاقية أمام امتحان عسير يصعب عليها اجتيازه؛ فبقدر ماتكتسب الظاهرة الأخلاقية من بُعد سياسي فإن الأمر لايعود من اختصاص فلاسفة الأخلاق. وإذ لايمسي مجدياً إصلاح الأخلاق بوسائل مستمدة من الفلسفة الأخلاقية فلابد لهذه الفلسفة من أن تتخلّى عن استقلالها لتدور في فلك السياسة؛ مادام الإصلاح الخلقي متوقفاً على إصلاح نظام الحكم.

الخروج على الدولة أو مبدأ مقاومة الطغيان

يسجل مؤشر الأحداث الدينية ميلاً تقليدياً نحو التعايش مع السلطة. ويعكس تاريخ رجال الدين هذا الميل بدرجة كافية لقبول الاتهام الذي يجعل من هذه الجماعة حليفاً طبيعياً للسلطة.. ويصدق هذا الحكم على الدول الوثنية في الشرق القديم كدول وادي النيل والرافدين والسند وإيران وغيرها كما يصدق على الأديان السماوية الثلاثة. وفي العصور الاسلامية، كان الحاكم يتمتع بصفة مزدوجة لكونه يملك السلطتين الدينية والزمنية فهو حاكم ورجل دين في آن واحد. كما اهتم الخلفاء بتكتيل الفقهاء حولهم، ولكن تحقيق هذا الغرضُ تأخر إلى مابعد العصر العباسي الأول، بسبب قوة تيار المقاطعة ضد السلطة آنذاك. على أن حلقة الفقهاء ورجال الدين التي أريد لها أن تحيط بالخليفة لم تلبث أن تكاملت في زمن لايتأخر كثيراً عن القرن الرابع. ولم يكن في وسع الاسلام أن لايلعب هذا الدور مادام الدين

هو العنصـر الجوهـري فيـه، ولكننا نعلم مـن الجهـة الأخـرى أن في الاسـلام نـزعـة دنيوية واضـحـة يعكسـهـا مضـمـون اجـتمـاعـي يؤلف إلى جانب الدين بُنيـة الإسـلام التـاريخـيـة. فـمـن الطبـيـعي لذلك أن يُفـرز كل جـانـب منعـكسـه الخـاص بـه.، ولـديـنا بصدد العلاقة بالدولة مجموعتان من الأحاديث تحملان دلالات متعارضة:

المجموعة الأولى:

تحتوي هذه المجموعة على أحاديث توصي بطاعة غير مشروطة للسلطة وتحرم الخروج عليها.

– عن أبـو هريرة، قـال رسـول الله: من أطاعنـي فـقـد أطاع الله ومـن أطاع الإمام فـقـد أطاعني ومن عـصـاني فقـد عـصـا الله ومن عصى الإمـام فـقـد عصاني.

– عن حذيفة: ليس من السنة أن تشهر السلاح على أمامك.

– عن أبو ذر: من فارق الجماعة والاسلام شبراً فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه.

– عن أنس بن مالك: أمرنا كبراؤنا من أصحاب محمد أن لانسبّ أمراءنا ولا نغشهم وأن نتقي الله ونصبر..

– عن الحسن البصري، قال رسول الله: لاتسبوا الولاة فإنهم إن أحسنوا كان لهم الأجر وعليكم الشكر وإن أساءوا فعليهم الوزر وعليكم الصبر وإنما هم نعمة ينتقم الله بهم ممن يشاء فلا تستقبلوا نقمة الله بالحمية والغضب واستقبلوها بالاستكانة والتضرع.

(كتاب الخراج – أبو يوسف)

– عن عبد الله بن عمر: من مات وقد نزع يده من بيعة كانت ميتته ميتة ضلالة.

عنه أيضاً: من نزع يداً من طاعة لم تكن له حجة يوم القيامة.

(مسند أحمد بن حنبل)

– عن أم سلَمة، قال رسول الله: ستكون أمراء فتعرفون وتنكرون فمن عرف برئ ومن أنكر سلم. قالوا: أفلا نقاتلهم؟ قال: لا ماصلّوا..

عن حذيفة بن اليمان: قال رسول الله يكون بعدي أئمة لايهتدون بهداي ولايستنّون بسنتي. قلت كيف أصنع إن أدركت ذلك؟ قال: تسمع وتطيع للأمير وإن ضرب ظهرك وأخذ مالك.

(صحيح مسلم)

المجموعة الثانية:

وتشتمل على أحاديث تدعو إلى المعارضة وعدم طاعة السلطة الجائرة.

- أفضل الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر.

(الخطيب البغدادي والدولابي والنَسائي وأبو داود والتُرمذي)

- من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الايمان.

- إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يده أوشك أن يعمّهم الله بعذاب.

- لما وقعت بنو اسرائيل في المعاصي نهتهم علماؤهم فلم ينتهوا فجالسوهم وواكلوهم وشاربوهم فضرب الله تعالى قلوب بعضهم ببعض ولعنهم على لسان داود.. لا والذي نفسي بيده حتى تأطروهم على الحق أطراً يعني: ترغموهم عليه.

(جامع الأصول/ ابن الأثير)

- من مشى مع ظالم ليعينه وهو يعلم أنه ظالم فقد خرج من الاسلام.

(المنتخب للطبري)

- أفضل الشهداء حمزة بن عبد المطلب ورجل قام إلى إمام جائر فأمره ونهاه فقتله.

(الخطيب البغدادي)

- من أقر بالذل طائعاً فليس منا أهل البيت.

(أصول الكافي)

ومن الصعب توثيق الأحاديث الواردة في المجموعتين لأن الأمور المتعلقة بالخلافة لم تجر إثارتها إلا في زمن الخلافة كما بينت في السابق. نستثني من ذلك بعض الأحاديث الناصة على طاعة الأمراء لأنها تأتي ضمن سعي محمد إلى تعزيز سلطته. وينطبق هذا على الحديث الأول في المجموعة الأولى بحسب الصيغة المروية في صحيح مسلم وهي: من أطاعني فقد أطاع الله ومن عصاني فقد عصا الله ومن أطاع أميري فقد أطاعني ومن عصا الأمير فقد عصاني.. والحديث يخص شخصاً عيَّنه محمد قائداً على سريّة كما في رواية مسلم فيكون الغرض منه حث أفراد السرية على طاعة قائدهم للاعتبارات العسكرية المألوفة. وربما كانت رواية أبو يوسف تحريفاً لنص الحديث أريد به شمول الخلفاء بهذا الأمر فوضع الإمام بدل

الأمير.. ونأتي إلى بقية أحاديث المجموعة الأولى فنلاحظ أن من بين الرجال الذين أسندت إليهم ثلاثة كانوا معروفين بتبعيتهم للسلطة وهم أبو هريرة وأنس بن مالك وعبد الله بن عمر. ورابع عرف بنفوره من المعارضة المسلحة وهو الحسن البصري. أما الحديث المنسوب إلى أبو ذر فمن السهل تكذيبه بسبب موقف أبو ذر نفسه. ولعل إلصاق هذا الحديث به يأتي من باب (من فمك أدينك) فقد كان هذا الرجل في مقدمة الذين فارقوا الجماعة وأعلنوا العصيان على إمام زمانهم. وعلى نفس الملاك يحسب حديث حذيفة، وهو من جماعة أبو ذر، ويعده الشيعة من الأركان الأربعة. ومن المستبعد أن يكون حذيفة قد تلفظ بهذا الحديث وهو يقف مع الذين تمردوا على خليفتهم، عثمان بن عفان، وشهروا السلاح بوجهه..

من المرجح أن هذه الأحاديث قد انتشرت في الأوان الأموي وأن فريقاً من الصحابة قد أسهموا في وضعها بحكم علاقاتهم بالخليفة الأموي. وكان الأمويون في حاجة إلى سند ديني يساعدهم من جهة على شرعنة حكمهم. ومن جهة على كبح المعارضة التي اشتدت ضدهم. فكانت هذه الأحاديث التي نصت على تحريم العصيان ضد الخليفة حتى ولو خرج على أحكام الشريعة وعمل بالظلم والهوى.

إن الباعث على وضع أحاديث هذه المجموعة قد لايختلف عن الباعث الكائن وراء أحاديث المجموعة الثانية. فمن المرجح أن تكون هذه أيضاً من مخترعات مابعد الراشدين، وهي في الحقيقة تعبّر عن موقف المعارضة التي اشتدت كما قلنا ضد الأمويين. من الجدير بالملاحظة أن القرآن خالٍ من نصوص تحدد العلاقة مع السلطة على النحو الموضح في الأحاديث. هناك فقط تنديد بالظلم بمعنى عام وتحبيذ لإنكاره بصرف النظر عن الجهة التي يصدر منها، سلطة أم ناس عاديين(١٢).

تعكس أحاديث المجموعتين موقفين مختلفين من السلطة كان لكل منهما رواد من الفرق والشخصيات المستقلة. أما خط المقاومة فينتظم فيه فصائل المعارضة من الشيعة والخوارج والقَدَرية في غضون الأوان الأموي. ومن الفقهاء أبو حنيفة وسعيد بن جبير وسفيان الثوري وكانوا من مؤيدي المعارضة المسلحة. ومن الشعراء من

---

(١٢) الآية: ١٤٨/ النساء: لايحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظُلم. الآية: ٣٩/ الحج: أذن للذين يقاتلون بأنهم ظُلموا.

الأولى نص على جواز مجابهة الظلم بالكلام والثانية بالسلاح.

انتظم في سلك المعارضة من خلال انتمائه إلى فرقة معينة كمثل الكميت بن زيد ودعبل الخزاعي ومنهم من كان يقع تحت تأثير الموجة المضادة للسلطة دون أن يتقيد بخط سياسي مثل الفرزدق وبشار بن برد وبعض الشعراء المجهولين الذين رويت لهم أهاجي سياسية موجهة ضد رجال الحكم. ويذكر أبو العلاء المعري كظاهرة متفردة ضمن هذا الخط.

هذه الأسماء تقابلها أسماء أخرى تحرم معارضة السلطة وتعتبرها شكلاً من الهرطقة مستندة إلى الأحاديث التي روينا طرفاً منها في المجموعة الأولى. ومن بينهم أكثرية الصحابة، لاسيما أغنياؤهم، والمستفيدون من الفتوحات وعدد من فقهاء التابعين، وهناك فئة من المتدينين أشكل عليها رفع السلاح ضد حاكم مسلم واستنكرت أن يقتل المسلمون بعضهم بعضاً. وقد اضطر علي بن أبي طالب إلى مجابهة هذه الفئة حين أقدم على مقاتلة ثلاثي الجمل وأهل الشام. وعلى الرغم من مركزه الديني، فقد كان عليه أن يقدم باستمرار، التبريرات بين يدي سلوكه، ولهذا اعتبر علي عند اللاحقين «أول من علّم قتال أهل القبلة» أي أنه أول من وضع المبادئ التي بموجبها يتقاتل المسلمون. ولكن تبريرات علي لم تنقذه من التورط إزاء الموقف الديني المتشدد للقراء الذين توقفوا عن القتال عندما رفع معاوية المصاحف على الرماح وناشدهم حقن دماء المسلمين. وفي حقب لاحقة صار هذا الاتجاه أكثر شمولاً فانضم إليه غالبية الفقهاء والمتكلمين. ومن المتفق عليه في أوساط فقهاء أهل السنة بعد عصر الفقهاء الأربعة عدم جواز مقاومة السلطة بأية وسيلة. وقد أنهيت مقاطعة العمل في القضاء قبل القرن الرابع الهجري، حيث لم تتكرر إلاّ نادراً وقائع المقاطعة التي غطت أنباؤها حكم الأمويين وشطراً من الحكم العباسي.

يلاحظ مما سبق أن مبدأ مقاومة الطاغية كان شائعاً ومقبولاً في العصور الأولى وقد نُظِّر ومورس في اتجاهين: سلمي ومسلح. وبموجب هذا المبدأ يحق للمسلمين إما رفع السلاح ضد الخليفة ومَن في حكمه وإما عدم التعاون معه عند من يعارض رفع السلاح. وعلى صعيد الممارسة، تجسد المبدأ للمرة الأولى في الانتفاضة على عثمان بن عفان ثم في حركات الفرق المعارضة للأمويين والعباسيين والتي بلغت نضجها الأخير في الحركة الاسماعيلية.. ويعطي مبدأ المقاومة حقاً مماثلاً لأهل الذمة. وهذه مسألة دقيقة تحتاج إلى شرح.

إن أهل الذمة هم غير المسلمين من رعايا الدولة الاسلامية. والذمة في الأصل هي العهد ولكنها تميزت عنه في الاصطلاح لوجود فريق من المعاهدين صالحوا

المسلمين على البقاء في أراضيهم لقاء دفع الخراج. وقد اعتبرت أراضيهم «دار عهد» وعرفوا بالمعاهدين وأهل العهد.. أما الذمة فهي خطوة تالية يكون فيها غير المسلم مشمولاً بالرعوية الاسلامية وتكون أراضيه «دار إسلام». ويترتب على عقد الذمة أربعة شروط:

١- الخضوع لقوانين الشريعة الاسلامية - فيما عدا الأحوال الشخصية والمحرمات الدينية.

٢- عدم رفع السلاح ضد المسلمين أو مساعدة العدو في حالة الحرب.

٣- إعفاء الذمي من الخدمة العسكرية.

٤- دفع الجزية.

وينتقض عقد الذمة في حالة العصيان المسلح ضد المسلمين. وحينئذ ينطبق عليهم حكم المحاربين من الكفار فيقاتَلون وتسترقّ أسراهم وتصادر أموالهم. ولكن بعض فقهاء العصور الأولى أجازوا لأهل الذمة رفع السلاح إذا نالهم ظلم من السلطة، وفي هذه الحالة لاتجوز معاملتهم كمحاربين. وقد ذكر الكُلَيني في فروع الكافي عن علي الرضا - الإمام الثامن للشيعة الاثني عشرية- أنه نهى عن شراء سبي أهل الذمة الذين يُسترقون لخروجهم على الخلفاء إذا كان خروجهم رداً على الظلم. ولمالك بن أنس رأي مماثل أفتى به الحارث بن مسكين فقيه المالكية في مصر. جاء ذلك في رواية لليعقوبي تحدثت عن تمرد القبط زمن المأمون. وكان الأخير قد خرج إليهم بنفسه فأخمد حركتهم ثم دخل على الفقيه المذكور يلتمس منه تأييداً شرعياً لماارتكبه بحقهم فقال له الحارث: إن كانوا قد خرجوا لظلم نالهم فلا تحل دماؤهم وأموالهم(١٣).

ولاشك في أن هذا المبدأ كان من ثمار العصور الأولى للاسلام حيث كان المد المعادي للطغيان يفرض تأثيره على قطاعات واسعة من الناس بينهم الفقهاء. وقد انطفأت هذه الجذوة في العصور التالية تاركة للدين أن يقوم بدوره التاريخي إلى جانب الطبقات الحاكمة بقطع النظر عن اتجاهاتها السياسية والدينية. ومن الميسور أن نجد هنا تطابقاً في الوضع بين إسلام العصر العباسي ومسيحية العصور

---

(١٣) تاريخ اليعقوبي، جـ٣/١٥٩.

وتقول الرواية إن المأمون رد على الحارث بأن هؤلاء كفار ولهم ذمة فإذا أصابهم ظلم جاز لهم الشكوى دون رفع السلاح.

الوسطى الأوروبية. فمع ظهور مفكرين مسيحيين طوال هذه العصور لايحبذون الطغيان فإن الاتجاه السائد كان يميل إلى تحريم المقاومة ضد الحاكم المسيحي. وقد نصح جون ساليسبري باللجوء إلى الصلاة للتخلص من الطاغية الذي هو تعبير عن غضب الله. وتقترب هذه النصيحة من مضمون الحديث المروي عن الحسن البصري في المجموعة الأولى. وعبَّر توما الاكويني عن بَرَمه بالطغيان ولكنه حرَّم الثورة وفضَّل الطغيان على حكم عادل يأتي بقوة السلاح. وهذا هو رأي الحسن البصري أيضاً. ولم يشذ عن هذا الاتجاه رواد الاصلاح الديني الذين ثاروا على انحرافات الكنيسة الكاثوليكية ولكنهم تمسكوا في نفس الوقت بتحريم المقاومة ضد الطاغية إذا كان مسيحياً. وقد اعتبر كالفن أن السلطة هبة من الله تتجسد في شخص الحاكم فلا تجوز منازعته إياها، تماماً كما قال عثمان بن عفان وهو يرد على الثائرين الذين طالبوه بالاستقالة: «لاأخلع ثوباً ألبسنيه الله». على أن هذه العقيدة لم تحل دون اندلاع المعارضة للسلطة بمختلف أشكالها ومنها المسلحة. وتأتي حرب الفلاحين الألمان التي قادها رجال دين مسيحيون كشاهد على عدم جدوى المواعظ الدينية عندما تصطدم بوعي المظلومين. وقد تأكدت من ثم نظرية مضادة تنص على حق المقاومة دافع عنها مفكرو القرن السادس عشر في فرنسا، والسابع عشر في انكلترا. ومع تطور المجتمع الأوروبي الحديث أصبح هذا الحق من مسلمات الفكر السياسي الحر الذي اجتاح أوروبا وتجاوزها إلى سائر أنحاء الدنيا حاملاً معه خلاصة المعطيات الثورية للعصر الحاضر.

استكمال

ترددت في القرآن وصية تنص على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ويطلق المنكر على الأمور غير المستساغة ولذلك سميت الروائح الكريهة «روائح منكرة» أما المعروف فهو على العكس، وقد ورد في الأدب الجاهلي بمعنى الفعل الطيب كما في قول زهير بن أبي سلمى:

«ومن يصنع المعروف في غير أهله».

ويتضمن الفعل الطيب طبقاً لذلك معنى تقديم الخدمة المجانية للآخرين.

ثم اكتسب المنكر والمعروف معنى اصطلاحياً في الاسلام فالمعروف هو الشرعي أي ماتقره الشريعة وتحث عليه، والمنكر بخلافه. وللأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بهذا الاصطلاح وجهان: ديني وسياسي. يراد من الأول توجيه المسلمين

للعمل بمقتضى التعاليم الاسلامية ومنها أداء الفرائض والتخلق بالأخلاق التي دعاهم إليها نبيهم. وهو بهذا المعنى متداول في أوساط الجماعات الدينية المتطرفة كالحنابلة. وقد مورس في حالة انتشار التهاون بالعبادات أو ظهور الميول الفلسفية أو مايعتبر من قبيل البدع، ويطبق الآن في المملكة السعودية وإيران حيث تقوم في الأولى جماعة رسمية تسمى جماعة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بملاحقة الأفراد وإجبارهم على أداء الفرائض والتقيد بالحجاب ومنعهم من إتيان المحرمات كشرب الخمر وقراءة الكتب التي لاتوافق عليها الرقابة.

الوجه الثاني من الاصطلاح يشير إلى مقاومة السلطة الجائرة. وفي نهج البلاغة وصية تقول: لاتتركوا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فيولى عليكم شراركم.. ومن الواضح أنه يقصد الأمر بالكفاح لإقامة سلطة يرضى عنها المعنيون بهذه الوصية. وقد اعتبر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكرمن هذا الوجه أصلاً من أصول الدين عند كل من الشيعة والمعتزلة، ونبه ابن أبي الحديد المعتزلي إلى أن الشيعة الإسماعيلية «تبني على هذا الأصل قتل ولاة الجور غيلة» يقصد ماكانت الإسماعيلية تقوم به من اغتيالات ضد أرباب الدولة. وقد دخل إنكار المنكر بمعناه السياسي في المماحكات الكلامية حيث اختلف المتكلمون حول الأوضاع والشروط التي يجب أو لايجب فيها، وحول الوسائل المناسب استخدامها من الإنكار بالقول أو بالسلاح.

إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عندما يؤخذ من وجهه السياسي فإنه يأتي كتعبير شرعي عن مبدأ مقاومة الطاغية.

الصلة بين الدين والدولة

الدولة الاسلامية دولة دينية يضع الفقهاء في رأس واجباتها الدفاع عن الدين والدعوة إليه. وقد ظل الخليفة المسلم محتفظاً بمركزه الديني حتى نهاية الحكم العثماني عام ١٩١٨م. بينما تركت الصفة الدينية للدولة في الاسلام آثارها على الدول الحديثة التي تأسست في العالم الإسلامي فنصت دساتير الكثير منها على جعل الإسلام ديناً رسمياً للدولة. وهو نص غامض تترسب فيه بقايا الصفة الدينية للدولة دون أن يخلو في نفس الوقت من النفاق السياسي.

ويظهر كتّاب السياسة المسلمون ميلاً واضحاً إلى توكيد الوظيفة والصفة الدينيتين للحاكم المسلم. ويتفاقم هذا الميل في المؤلفات التي وضعها كتّاب ينحدرون من بيئة فقهية كالماوردي. وقد دعا هذا الفريق من الكتّاب إلى تقريب رجال الدين وإعطائهم نصيباً من السلطة لمساعدة الملك المسلم في تنفيذ مهامه الدينية. حدث هذا في وقت لم تعد الدولة الإسلامية فيه ملزمة بتنفيذ أحكام الشريعة بعد أن اتسعت الهوة بينهما. ومن هذه الزاوية، لابد أن تستهدف الوظيفة الدينية للدولة غرضاً محدداً ينصرف إلى الطقوس.

في المقابل، كان هناك سعي من جانب بعض المثقفين دعاة العدل إلى تغليب عنصر آخر في المعادلة السياسية. وقد ترددت هنا عبارة تقول: الملك يبقى على الكفر ولايبقى على الظلم.. تثار في العادة لدى الكلام على العدل والمنزلة التي يتمتع بها، حيث تجري الموازنة بين تأثير الظلم والكفر على السلطة فتفضي إلى إمكان زوال السلطة بسبب خروجها على العدل وإمكان بقائها مع كونها خارجة على الدين. وفي استفتاء طرحه هولاكو على فقهاء بغداد بعد احتلالها حول: أيهما أفضل السلطان الكافر العادل أم المسلم الجائر؟ وقع ممثل الشيعة الإمامية ابن طاووس الحسني على أن الكافر العادل أفضل من المسلم الجائر(١٤).

وتبعاً لهذه الفتوى يتراجع الدين إلى المرتبة الثانية معترفاً للعدل بحق المفاضلة بين الحكام بقطع النظر عن أديانهم. ولاسبيل إلى تجاهل الجرأة المتمثلة في تفضيل الكافر على المسلم لعدالة الأول وجور الثاني. ولعلنا نلمح فيها أثراً لما تبقى من خصوبة الفكر السياسي للشيعة في ذلك الوقت.

وعن نفس الروح الواقعية يصدر تفسير ينسبه المفسرون إلى ابن عباس للآيتين من سورة هود: (فلولا كان من القرون قبلكم أولو بقية ينهون عن الفساد في الأرض إلا قليلاً ممن أنجينا منهم، واتبع الذين ظلموا ماأترفوا فيه وكانوا مجرمين. وماكان ربك ليهلك القرى بظلم وأهلها مصلحون).

يقصد بالعذاب في الآية عذاب الاستئصال التي تقول بعض الأساطير إنه وقع على بعض المدن العاصية. وتفسير ابن عباس ينص على: «أن الله لايعذب على

---

(١٤) ابن الطقطقي – الفخري، ص ١٧. وقد جمع علماء الدين لهذا الغرض في المدرسة المستنصرية وعندما طرح عليهم الاستفتاء أحجموا عن الإجابة لحراجة المسألة فيما عدا ابن طاووس. والمح في السؤال صورة نصير الدين الطوسي مرافق هلاكو.

الشرك وإنما على الظلم». وقد أعطى الفخر الرازي تفسيراً موسعاً لمفهوم ابن عباس يشتمل على النقاط الرئيسية التالية:

١- إن عذاب الاستئصال لاينزل لأجل كون القوم معتقدين بالشرك والكفر بل إنما ينزل إذا أساءوا المعاملات وسعوا في الإيذاء والظلم.

٢- قال الفقهاء إن حقوق الله مبناها على المسامحة وحقوق العباد مبناها على الضيق «حقوق الله هي العبادات».

٣- وبالتالي فمادام الناس مصلحين يعامل بعضهم بعضاً على الصلاح والسداد فإن الله لايعذبهم وإن كانوا كفاراً(١٥).

إن تفسير ابن عباس والفخر الرازي يقترب كثيراً من مضمون الآيتين اللتين ربطتا بين الترف وروح الإجرام وجعلتهما سبباً لعذاب الاستئصال مستبعدة بذلك العقيدة الدينية من بين العوامل المثيرة لغضب الله. فلو كان أهل القرى مصلحين لما مسّهم العذاب كائناً ما كان دينهم. والآيتان من الفترة المكية.

على أن هذه الأفكارالخطرة لم تكن من الشمول بحيث تنتهي إلى عقيدة معترف بها. فقد كانت هناك على الدوام نزعة دينية متشددة تصر على استخدام المعايير الدينية البحتة للحكم على الأشياء. وقد تغلبت هذه النزعة في آخر المطاف على سائر العناصر الدنيوية في الفكر الإسلامي. ومع أن النصوص القرآنية ذات النزعة المضادة ظلت مقروءة لعدم نسخ تلاوتها فإن تحميلها مثل تلك الدلالة لم يعد ممكناً.

رجال الدولة بين الزهد والبذخ

تعريفات

يدور البحث في هذه الفقرة على أربعة اصطلاحات: الزهد، التقشف، البذخ، والترف.

الزهد، لغة، ضد الرغبة والفعل زهد ضد رغب ولكن ليس على جهة التضاد المطلق بين الرغبة وعدم الرغبة وإنما هو في الدرجة، فقولك زهدت في الشيء لايعني زوال رغبتك فيه على سبيل الاطلاق، بل ضعف الرغبة أو قلّتها. ولهذا

---

(١٥) التفسير الكبير ، جـ١٨، في تفسير الآيتين ١١٦، ١١٧ من سورة هود.

السبب قيل للشيء القليل: زهيد. ولم يرد الزهيد بمعنى العديم أو المفقود. أما التقشف فأصله من القَشف وتعني رثاثة الهيئة وسوء الحال وضيق العيش. والمتقشف في معاجم اللغة هوالمتبلغ بقوت أي من يعيش على الكفاف. وبالمقارنة، يمكن أن يكون الزهد دليلاً على التقلل أو التخفف من مطالب الحياة بما يخرج الإنسان عن الترف والشره. بينما يعبر التقشف عن مرحلة أدنى تقترن بالشظف والفاقة.

وسأستعمل الزهد والتقشف هنا للتعبير عن حالتين معاشيتين متعاقبتين في الضيق والسعة.

الترف: يقول الفيروز آبادي – التُرفة النعمة والطعام الطيب والشيء الظريف تخص به صاحبك. وترف، من باب فرح، تنعم، وأترفته النعمة أطغته ونعَّمته – وقد استعمل في القرآن للدلالة على الغنى، ولكن مع إضافة صفة تترتب بالضرورة على كثرة الثراء وهي المغالاة في التنعم والإسراف في المقتنيات وهو المستفاد من الاصطلاح حيثما ورد في القرآن. ويرد في الكتابات المعاصرة تعبير البَذخ مرادفاً للترف. والبذخ في الأصل العلو، ويقال لما هو عالي باذح كالجبل الباذخ، ويستعار للمعنويات فيقال شرف باذخ ومجد باذخ وماأشبه. وقد استعمله العرب بمعنى الكبر أو التجبر وهما حالتان مقارنتان في العادة للثراء والسلطة.

تضمنت مصادر السيرة وصدر الإسلام تفاصيل وافية عن الحياة الخاصة للشخصيات الحاكمة في الإسلام الأول. وتمكننا هذه التفاصيل من رؤية اتجاهين تمثلهما مجموعتان من القادة. وتبعاً للخطوط العريضة المميزة لكلا الاتجاهين نستطيع أن نضع ضمن المجموعة الأولى كلاً من: محمد، أبو بكر، عمر، علي بن أبي طالب، عمر بن عبد العزيز. وأن نضع ضمن المجموعة الثانية: عثمان بن عفان والفئة الجديدة من أهل الحكم التي تكامل ظهورها في عهده. وبالتدقيق في عناصر المجموعة الأولى نجد أن محمد كان في شبابه معدماً، إلى أن تزوج من خديجة، الأرملة التاجرة. وليس من شك أن ثروة خديجة قد ساعدته على تلبية مطالبه الشخصية وحاجات الدعوة إلى مابعد الهجرة. وحين بدأ في المدينة يعترض القوافل التجارية التابعة لقريش ويخوض الحروب ضد مكة ومشركي الحجاز صار بمقدوره الحصول على مصادر جديدة للمال. وقد وضعت تحت تصرفه في هذه الأثناء مقاطعات زراعية من أملاك بني النضير وخيبر وغيرهما كما كان يحصل على خمس الغنائم طبقاً للتقسيم الوارد في سورة الأنفال. ويخبرنا البلاذري أن هذه

الأموال قسمت إلى جزءين خصص الأول لما ينوبه من الحقوق وأمر الناس والوفود، يعني المصروفات العامة. وخصص الثاني لنفقاته العائلية. وهو ماتؤيده رواية للبخاري عن عمر بن الخطاب تقول إنه - أي محمد - كان ينفق من المال الذي أفاء الله عليه على أهله نفقة سنتهم ثم يأخذ مابقي فيجعله مجعل مال الله.. ومال الله كناية عن المال العام. ولدينا روايات تؤكد وجود أموال شخصية لمحمد وتعين مصيرها من بعده منها رواية لابن عبد البرّ عن عمر بن الحارث شقيق جُوَيرية إحدى نساء محمد ونصها «ماترك رسول الله درهماً ولاديناراً ولاعبداً ولاأمة ولاشيئاً إلا بغلته البيضاء وأرضاً جعلها صدقة». وعند ابن سعد وصحيح مسلم وصية تقول: لايقتسم ورثتي ديناراً ولادرهماً، ماتركت بعد نفقة نسائي ومؤونة عاملي فإنه صدقة.. والروايتان الأخيرتان تحتملان الشك فيما إذا تذكرنا الخلاف بين فاطمة وأبو بكر حول فَدَكَ مما يبعث على الظن احتمال أن تكون الروايتان قد وجهتا من قبل محدثي أهل السنة لتعزيز وجهة نظر أبو بكر. ومن الثابت مع ذلك أن نساء محمد لم يحصلن على أي نصيب من الأراضي المستصفاة، مما يرجح بالتالي صحة الرأي القائل بعدم التوريث طبقاً لما نصت عليه الروايتان. مهما يكن الحال فإن هذه الروايات قد ثبتت، مع اختلاف صيغتها، حقيقة مشتركة وهي امتلاك محمد في حياته لنسبة من الأراضي والمال. كما أننا نستطيع القول بأن أسرته لم ترث هذه الممتلكات بعد وفاته وهو المقصود بعبارة جعلها - صدقة، التي تمسك بها أبو بكر في حرمان فاطمة من فَدَك. ومعنى هذه العبارة: جعلها وقفاً على مصالح الفقراء، أو المصالح العامة.

لدينا روايات أخرى تتحدث عن معيشة محمد فيخرج مسلم عن عائشة أن وسادته التي كان يتكئ عليها كانت من أدم حشوها ليف (الأدم هو الجلد). ووردت الإشارة إلى ذلك في أحاديث للطبري وابن هشام، إذ يقول أحد الصحابة في رواية للطبري: مارأيت رسول الله شبع من خبز البُرّ حتى قبضه الله (البر تنويعة من الحنطة الجيدة). وفي رواية أخرى: «ماأكل النبي على خوان قط ولامُشي معه بوسادة وماكان له بواب». وتشترك هذه الروايات في النص على بساطة محمد وتجرده من خصال ونزعات رجل الحكم. على أننا لانعثر في مصادر السيرة على مايشعرنا بأن الرجل بلغ من البساطة إلى الإقتصار في معيشته على طعام ولباس الزهاد. هناك مايدل على العكس، وهو أنه قد سمح لنفسه بحد معين من الرفاهية في العيش فلم يكن يمتنع عن تناول الطعام الجيد أوالتعامل مع النساء بالشكل

المعروف في تاريخه الشخصي وأنه كان يميل إلى الأناقة في لباسه وهيئته. كما كان ينهى أتباعه عن التقشف.

ننتقل إلى خلفائه فنرى أبو بكر يعتمد في أيام خلافته على راتب سنوي قدره ستة آلاف درهم - تبعاً للطبري وابن سعد - (مايعادل ستمئة دينار بحساب عشرة دراهم في الدينار، كأدنى حد وصل إليه سعر الصرف في العصور الإسلامية) ويكفي هذا الراتب لتوفير معيشة متوسطة إذا أضفنا إليه ماتبقى له من تجارته التي توقف عنها بعد استخلافه[١٦]. ويخبرنا الطبري أن عمر قعد على رزق أبو بكر، أي استمر يأخذ راتبه نفسه، ثم اشتدت به الحاجة فطلب زيادة لم يعين مقدارها وإنما حددت بعبارة ينسبها الطبري إلى علي بن أبي طالب «ماأصلحك وأصلح عيالك بالمعروف». ويضيف ابن الجوزي أنه كان يأخذ «قوت رجل من قريش ليس بأغناهم ولابأفقرهم». وقد ألزم عمر عماله بعدم البذخ فكان يحرم على الوالي أن يركب البراذين أو يأكل الطعام الفاخر أو يلبس الألبسة الرقيقة[١٧]. أما علي بن أبي طالب فيقول المسعودي في «مروج الذهب» إنه لم يلبس في أيامه ثوباً جديداً ولااقتنى ضيعة ولاربعاً، إلاّ شيئاً كان بسَرف مما تصدق به وحبسه. (سرف من قرى الحجاز) وينسب إلى سفيان الثوري، وصفه لعلي بأنه «لم يضع لبنة على لبنة ولاقصبة على قصبة»[١٨]. وفي نهج البلاغة نصوص مماثلة تصف حياة علي أيام خلافته. ونستطيع أن نستخلص من مجمل هذه الآثار أن معيشة هذا الرجل بعد استخلافه كانت أقرب إلى التقشف منها إلى الزهد أما قبل الخلافة فهناك مايدل على العكس. وسنقف عند هذه المسألة لتحقيقها:

---

(١٦) كان أبو بكر تاجراً متوسطاً قدرت ثروته قبل الاسلام بأربعين ألف درهم وضعف نشاطه التجاري بعد الإسلام بسبب انشغاله بشؤون الحركة.

(١٧) الطبري ، ٣/ ٢٧٦.

استشهد به الجاحظ أيضاً في رسالة الحجاب. انظر: رسائل الجاحظ (ت. عبد السلام هارون)، جـ٢، ص٣١.

البراذين جمع بِرذَون: وهو البغل من أتان وحصان. ويستفاد مما ورد عنها أنها كانت تتخذ لأغراض الأبهة. بعكس الجياد التي تستعمل في السباق والحروب.

(١٨) ابن الأثير ٣/ ٢١٠. وينسبها سبط ابن الجوزي في «تذكرة الخواص» إلى عمر بن عبد العزيز.

من المعروف أن علي كان يعيش منذ طفولته في منزل محمد بعد أن عجز والده بسبب فقره عن إعالته. ولم يتعلم في أثناء ذلك أية حرفة، كما لم يكن لديه من المال مايمكنه من الاشتغال في التجارة مهنة عشيرته المفضلة. وبقي على هذه الحال إلى مابعد الهجرة. ولما اتفق معه محمد على أن يزوجه ابنته فاطمة اضطر لأول مرة إلى ممارسة عمل يكسب منه قوته اليومي فاشتغل عاملاً في مزرعة أو بستان يمتلكها أحد يهود يثرب بأجر قدره خمسون فلساً في اليوم. وعندما تزوج لم يكن لديه دار للإقامة فتبرع له رجل من الأنصار بغرفة كما يخبرنا الطبرسي في «إعلام الورى». على أن حالة علي لم تدم على هذه الوتيرة التعيسة. فالبلاذري يخبرنا في مقدمات فتوح البلدان عن جعفر بن محمد الصادق أن محمد أقطع علي أربع مقاطعات زراعية في يثرب، وعن جعفر أيضاً يسجل البلاذري إقطاعه مقاطعة ينبُع من قبل عمر. ولاشك في أنه قد استغنى بهذه الإقطاعات عن الكدح وتخلص من ماضيه فلم يعد أسير الحاجة. ولدينا حديث أخرجه أحمد بن حنبل يقول فيه علي عن نفسه: لقد رأيتني وأنا أربط الحجر على بطني من شدة الجوع على عهد رسول الله وان صدقتي اليوم أربعون ألفاً. يعني مايدفعه من الزكاة على أمواله، أو ماهو موقوف للفقراء منها. وقد حاول بعض المؤرخين إنكار هذا التغير في حياة علي فلجأ سبط ابن الجوزي إلى تضعيف الحديث لوجود مخلّط من بين رجال السند وأضاف أنه يتنافى مع حال علي في الزهد والورع. ويلفت سبط ابن الجوزي الانتباه إلى أن علماء السير اتفقوا على أنه - أي علي - لم يخلف ديناراً ولادرهماً. ولكن التعارض يزول حين توضع القضية في نصابها التثريخي، وذلك بأن نعتبر ثلاثة أمور: أولها أن سيرة علي تثبت أنه لم يعد في هذه الفترة يعاني ماكان يعانيه في شبابه الأول. وطبيعي أن هذا حدث بفضل الثروة التي صار يمتلكها. الثاني أن ممتلكات علي لم تصل إلى ورثته لأنها حبست «أي أوقفت على مصالح الفقراء». وقد بقيت إلى أمد بعيد بعد وفاته معروفة باسم (صدقات علي) وكان لها متولون من أولاده وأحفاده. وبالتالي فإن عدم تركه شيئاً لايعني أنه كان لايملك شيئاً. الأمر الثالث أن حالته في الزهد والورع كانت كما حددت الروايات التي أخبرتنا بها مسلكاً يختص بأيام حكمه. ولدينا رواية تلقي المزيد من الضوءعلى ذلك، وردت في أصول الكافي ونهج البلاغة ملخصها أن عاصم بن زياد أحد أتباعه شكا إليه أخاه لأنه تزهد وانقطع عن الدنيا فأرسل إليه ووبخه على فعله. وقد دهش أخو عاصم وبيّن لعلي أنه كان يتوخى الاقتداء به في زهده وخشونة عيشه فأجابه علي: أني لست

كانت. إن الله فرض على أئمة العدل أن يقدروا أنفسهم بضعفة الناس حتى لايتبيغ بالفقير فقره(١٩). وهو دليل على أن الزهد إلزام يختص برجل الحكم أما سائر الناس فغير ملزمين به. ولابد أنه، انسياقاً مع هذا المفهوم، قد أباح لنفسه التمتع بالعيش قبل أن يتسلم السلطة ثم فرض على نفسه التقشف لما صار مسؤولاً كما تشير إلي ذلك عبارة المسعودي.

وبالانتقال إلى الشخصية الأخيرةفي هذه المجموعة نجد لدى عمر بن عبد العزيز نزعة يتحدد فيها معنى الزهد وفق المعيار الذي تمسك به علي بن أبي طالب. ويؤخذ من مصادر سيرة هذا الخليفة أنه كان قبل الخلافة من شباب الأسرة الحاكمة الأموية العظيمي الثراء والمسرفين في البذخ، إلى أن تولى الخلافة فرد أمواله إلى بيت المال وألزم نفسه بمعيشة متواضعة بالغ المؤرخون في وصف شظفها وخشونتها. وقد اقترن التقشف عند عمر بإجراءات المصادرة التي شملت أموال الأمويين وحواشيهم مع السعي في المقابل إلى إصلاح طريقة توزيع العطاء وفق خطط تظهر الانحياز لفقراء المسلمين. إن تجربة عمر بن عبد العزيز تكشف كتجربة علي بن أبي طالب عن المغزى السياسي للزهد بوصفه أسلوباً خاصاً بمعيشة الحكام. ولعل هذا مايعنيه بالضبط كلام ينسب إلى علي الرضا - الإمام الثامن للشيعة الإمامية- يقول فيه(٢٠): لئن صرت إلى هذا الأمر - يعني الخلافة - لآكلن الخبيث بعد الطيب ولألبسنّ الخشن بعد اللين ولأتعبن بعد الدَعة. وذلك بمقدار ماتحمله هذه الكلمات من العزم على الانتقال من الترف إلى التقشف مع الانتقال من موضع الرعوية إلى موضع المسؤولية.

ماهي دوافع هذا السلوك؟

من بين المؤثرات التي أسهمت في تكوين بنية الاسلام الأول على الأصعدة الدينية والسياسية والاجتماعية توجد ثلاثة عوامل يمكنها أن تعطي الإجابة على هذا السؤال:

الأول - منطلق البداوة، وهو من العوامل ذات التأثير المباشر في تمييز الاسلام. وليس خافياً أن مؤسسي الاسلام هم، في جانب انتماءاتهم الاجتماعية،

---

(١٩) يتبيَّغ به: يغلبه ويهلكه.

(٢٠) الطَبَرسي الابن: مكارم الأخلاق، ص ٧٣ (ط. إيران ١٣١١ هـ - حجر).

كانوا بُداة، دون أن نستثني إلا صحابياً واحداً هو سلمان الفارسي، القادم من موطن الحضارة الساسانية. وتبعاً لنظرية ابن خلدون، فإن العقود الأولى من حياة الدولة الاسلامية قد حملت الكثير من خصائص البداوة وذلك قبل أن تستكمل تطورها اللاحق نحو بناء حضارتها الخاصة بها. وتعني البداوة في جوهرها بساطة العيش التي تنشأ في الأصل عن ضعف موارد البادية واضطرار البدوي إلى القناعة بالقدر المتوافر في بيئته من مطالب الحياة. ومع أن البدوي يملك الاستعداد لتغيير طراز معيشته إذا انتقل من البادية إلى المدينة وتوافرت له فرص الإثراء، فإن استعداده الآخر لمواصلة ماضيه البسيط ومقاومة إغراء المدينة يبقى كما هو. وتشيع في البادية، إلى جانب ذلك، عادة التأسي وبموجبها يتعين على البدوي أن ينظر إلى مصلحة جاره أو قريبه إذا كان محتاجاً.. وتحتوي أدبيات البداوة على مادة كثيرة تؤكد هذا المعنى، وتعيِّر من يخلّ بشروطه. فيقول الأعشى في هجاء بعض الناس:

يبيتون في المشتى ملاءً بُطونهم

وجاراتهم غرثى يبتن خمائصاً (اي جياع).

الثاني هو العامل الديني بمقدار مايتبناه الدين من شعارات نظرية تدعو إلى البساطة وإلى التخلي عن متع الحياة والتهوين من حاجات الجسد(٢١). وإلى هذا المنحى ترجع الأحاديث التي ترغِّب في ترك الدنيا والتجرد من لذائذها، في مقابل أحاديث أخرى تقاوم الرهبانية وتنهى عن التقشف. ومهما يكن التفاوت في تأثير المجموعتين، من الأحاديث فإن الميل إلى الزهد عند هذه الفئة من القادة المسلمين لابد أن يكون مديناً في جانب معين منه إلى فهمهم الخاص للمبادئ الدينية. وبمقدور الباحث أن يعثر على إشارات مباشرة لذلك في نصوص صدر الاسلام، كالقرآن ونهج البلاغة وأدبيات الصحابة والتابعين.

الثالث عامل الصراع بين الفقراء والأغنياء الذي انزج فيه الإسلام منذ الطور المكي. وقد ترك الصراع بصماته على المواقف السياسية والفكرية لعدد من المسلمين الأولين والصحابة الفقراء. وطبقاً لما ألممنا به في الفصول السابقة، فإن كلاً من

---

٢١)بصرف النظر عن المعطى العام للسلوك الديني القائم على البذخ والتنعم والإسراف في المظاهر (فخامة المعابد وزخرفتها ومحتوياتها، وتنعم رجال الدين) وبسبب هذه المفارقة يرى الملحدون ان دعوة الدين إلى البساطة يقصد بها تخدير الجمهور وحثهم على القناعة بينما يتمتع رجا ل الدين ومعهم رجال السلطة بالطيبات ويمتلكون الكنوز.

عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب قد حمل حينئذٍ قدراً معيناً من التعاطف مع صعاليك العرب ومن المعتاد أن يسلك من يضع نفسه في هذا الموضع سلوكاً مرتفعاً على مباذل الحكام. وتشتد هذه الضرورة إلحاحاً مع رعية جائعة يتولى أمورها حاكم من هذا الطراز. وهكذا، فحين حدثت مجاعة في زمان عمر بن الخطاب في العام الذي سمي عام الرمادة، امتنع الخليفة عن تناول الأطعمة الدسمة. ومعنى ذلك أنه قنّن معيشته تبعاً للوضع المعاشي الصعب لجمهوره. وقد صار هذا التقنين نهجاً يومياً في خلافة علي بن أبي طالب حين أدى النهب الذي قام به الصحابة في عهد عثمان إلى تعميق أزمة الفقر وتوسيع الفوارق بين الأغنياء والفقراء. ولعل الميل إلى التقشف، الذي أبداه علي ومن بعده عمر بن عبد العزيز مرتبط بهذا الدرك البعيد من الضراعة الذي وصلت إليه حالة الناس في عهديهما. وقد سجلت رسالة علي إلى عثمان بن حُنَيف هذه الكلمات: ولعل بالحجاز واليمامة من لاطمع له في القرص ولاعهد له بالشبع أفأكتفي أن يقال لي أمير المؤمنين ولاأشاركهم في مكاره الدهر أو أكون لهم أسوة في جشوبة العيش؟

وانطلاقاً من وجهة النظر هذه، فإن حاكماً يدعى هذا القدر من التعاطف مع رعية جائعة لايملك الخيار في التجرد من امتيازاته وتقدير معيشته بمستوى معيشة الجمهور الواسع من صعاليك رعيته. وحينئذ، يصبح التقشف ضريبة السلطة على أصحابها. ولكن ليس في كل الظروف، فالممارسات التي مرت بنا الآن ترتبط في وجود شعب جائع وصراع محتدم بين المالكين والمحرومين. وبخلافه فالمبدأ العام لسلوك الحاكم هو العيش باعتدال: لاشظف ولاترف. كما كان حال القرامطة في شرقي العربيا .

على الجانب الآخر، اتجه الحكام المسلمون إلى المبالغة في البذخ منذ وقت مبكر. وكان الخليفة يملك - كأي امبراطور - الحق المطلق في بيت المال ولم تكن هناك رقابة تحد من تصرفاته المالية سوى المعارضة التي جوبهت بالقمع. وقد نظر الحكام المسلمون إلى السلطة كوسيلة شخصية للتمتع بالملذات(٢٢).

---

(٢٢) يقول الماوردي في تسهيل النظر إنه لام أحد الحكام لإفراطه في اللهو فأجابه الحاكم المذكور أن الملك إنما يراد للتلذذ به. ويقول المسعودي في مروج الذهب إن المنصور قدمت له وجبة شهية بعد أن بلغته أنباء سحق حركة البصرة بقيادة ابراهيم بن عبد الله فقال: أراد ابراهيم أن يحرمني من هذا واشباهه..

ونبدأ من عثمان فنجد المصادر تخبرنا أنه كان يلبس ثياب الخز والأبراد اليمانية التي يتراوح ثمن الواحد منها بين المئة والمئتي درهم وكان يشد أسنانه بالذهب. ويقول ابن سعد أنه خلف ثلاثين مليون درهم ومئة وخمسين ألف دينار. وكان معاوية بن أبي سفيان وهو يتولى حكم الشام في عهد عمر بن الخطاب يتصرف كامبراطور. وقد بنى قصراً فخماً بلطت أرضه بالمرمر المسنون - المصقول- وأقيمت عليه قبة خضراء. وكان له طعام يصنع من أمعاء البط محشوة باللوز والفستق ومقلية بالزيت، ويصف حماد الراوية قصراً لهشام بن عبد الملك: دخلت على هشام في دار قوراء مفروشة بالرخام وبين كل رخامتين قضيب ذهب(٢٣) وقد آل البذخ إلى أن يصبح نزعة مشتركة للخليفة وحاشيته وعماله(٢٤). وتعاظمت هذه الآفة في العصر العباسي لازدياد ثروة الدولة مع انفتاحها للتأثيرات الساسانية والبيزنطية. ولدينا وصف لحفلة زفاف المأمون على بُوران بنت الحسن بن سهل أورده المسعودي في مروج الذهب. قال: إن الحسن بن سهل نثر على المدعوين بنادق مسك فيها رقاع بأسماء ضياع وجواري وصفات دواب وغير ذلك فكانت البندقة إذا وقعت في يد رجل مضى إلى الوكيل ليقبض مافيها؛ ضيعة أو جارية أو دابة - فرس أو ماسواه- ثم نثرعلى سائر الناس الدنانير والدراهم ونوافج المسك وبيض العنبر. وبعد انتهاء الحفلة أصدر المأمون قراراً بمنح عمه خراج فارس والأهواز لسنة كاملة تعويضاً عما أنفقه.. وذكر هلال الصابي في رسوم دار الخلافة أن ماينفقه القادر بالله على الكسوة والفرش في العام الوا حد كان ثمانمئة ألف دينار وأن مايرصد لثمن المسك المستخدم في طعام المقتدر بالله في الشهر ثلاثمئة دينار. وظهرت مع طغيان هذه النزعة فئة المرفّهين عن أرباب الدولة وهي تتألف من الشعراء والوعاظ والمغنين والسُمَّار وأصحاب السماجات - المهرجين- والجواري. وكانت هذه المجموعات تعتاش على جوائز الحكام وعطاياهم. وقد أقيمت في القصور السلطانية مجالس للشرب والغناء والسمر وصلتنا أوصافها في مصادر التاريخ والأدب كالأغاني وغيره. ولاتخلو بعض الوقائع من غرابة كقول المسعودي في مروج الذهب إن المتوكل كانت له أربعة آلاف جارية وطئهن جميعاً. وماأورده هلال الصابي

(٢٣) في ابن الأثير. كان الجراح بن عبد الله، والي خراسان للأمويين يقول: ماتكفيني خراسان لمطبخي.

(٢٤) وفيات الأعيان، ٢٠٨/٢ (ت. إحسان عباس).

عن كشف حساب أعده علي بن عيسى عام ٣٠٦ لدار الخلافة بلغت فيه نفقات السنة الواحدة للدار مليونين وخمسمئة وستين ألفاً وتسعمئة وستين ديناراً. ولكن غرابة الأرقام قد لاتنفي صحتها إذا اعتبرنا أمرين: الأول نهم الحاكمين ومغالاتهم في البذخ والثاني ثراء الامبراطورية التي كانت تجبى لها كنوز الأقاليم الممتدة مابين المغرب الأقصى والصين.

ومن الجدير بالملاحظة أن الطبقة الحاكمة الإسلامية أوغلت في هذا النهج دون أن تتخلى عن صلتها بالدين، وقد جوبهت أول الأمر بمعارضة الفقهاء الذين استغلوا لهذا الغرض أحاديث الحث على الزهد وآيات التحذير من الإسراف والتبذير(٢٥). وكان هذا في أيام المقاطعة ضد السلطة التي قادها فقهاء الأموي واستمرت حتى العباسي الأول وكان الفقهاء حينذاك من أطراف المعارضة السياسية واكتسبت بعض آرائهم صفة النقد السياسي. إن هذا مثلاً مايعبر عنه مالك بن دينار في قوله (٢٦): «إذا سمن الأمير بعد الهزال فاعلموا أنه قدخان رعيته وخان ربه».. وهو تشخيص على مستوى بلاغي للعبة استغلال السلطة في الإثراء والبذخ. على أن الكثير من الفقهاء من الأجيال التالية عادوا فيما بعد إلى تبرير هذا السلوك للحكام. حدث هذا حين توقفت حركة المقاطعة ضد السلطة وآل معظم الفقهاء إلى أن يكونوا بين موظف رسمي أو متفرغ لشؤون الفقه والعبادة يتعيش من عطايا الخليفة. وقد أباح أكثرهم التمتع غير المحدود والإسراف في الإنفاق الشخصي وأولت النصوص ذات الدلالة المخالفة بمايوافق هذه الإباحة. ولكن الوعي العام واصل إدانته لرجال الحكم. ويرجع ذلك إلى استمرار المعارضة التي ظلت محتدمة بشكليها المسلح والسلمي إلى مابعد القرن السادس، أي طوال العصور التي كان الفكر الاسلامي محافظاً فيها على حيويته. وقد واجه النقد حالات متطرفة في الحساسية ضد تصرفات السلطة شملت حتى الإنفاق على المشاريع العمرانية. وهكذا مثلاً هجا الفرزدق خالد القسري والي العراق لأنه حفر نهراً أنفق عليه أموالاً طائلة وتساءل الفرزدق كيف يجوز إنفاق مثل هذه الأموال في حفر نهر بينما

(٢٥) مثل حديث: من بنى بناءً فوق مايكفيه جاء يوم القيامة يحمله على عنقه. وآية: والذين إذا أنفقوا لم يقتروا ولم يُسرفوا... و: إن المبذرين كانوا إخوان الشياطين..و: فكلوا واشربوا ولاتسرفوا... الخ

(٢٦) تنبيه المفترين للشعراني، ص ٢٣.

تجوع الأرامل ويحرمن من حقهن في مال الله(٢٧)؟. كما استنكر سفيان الثوري والغزالي التوسع في إقامة الجوامع والمباني العامة والمبالغة في تزيينها مع وجود فقراء محتاجين إلى المال. وفي رسالة جوابية إلى المقتدر العباسي عبر أبو طاهر الجنابي زعيم قرامطة شرقي الجزيرة عما يحس به المعارضون نحو بذخ الخليفة الذي وصل إلي درجة العبث والتهتك. يقول أبو طاهر(٢٨): في أية آية من كتاب الله أو أي خبر عن رسول الله إباحة شرب الخمور وضرب الطنبور وعزف القيان ومعانقة الغلمان وقد جمعوا الأموال من ظهور الأيتام واحتووها من وجوه الحرام؟ أما تخويفك لي بالله وأمرك بمراقبته فالعجب من بهتك وصلابة حدقتك أترى أني أجهل بالله منك مع صرفك أموال المسلمين للصفاعنة والضراطين ومنعها عن مستحقيها؟...

من أصول الحرب

ظهرت مع حروب محمد الأولى أصول حرب متطورة عن تقاليد جاهلية وأعراف روعيت في حروب الأمم المجاورة والسابقة. وأخذت هذه الأصول مكانها في فقه الأحكام السلطانية في تقنين مبكر بالنسبة لتاريخ العلاقات الدولية ذات الصلة بالحروب. واستجدت في هذا المساق أحكام ومبادئ بدت متطورة بالقياس إلى السابق وهي لو أُخذت في مجراها التشريخي أصول جليلة تعبر عن موقع الاسلام كظاهرة جديدة في حركة العصر أو كما يعبر رئيف خوري ببلاغته السياسية: «وثبة تقدمية جبارة» هذا كما قلت حين نقيدها كمفصل من التاريخ، أما إذا أريد منها أن تكون دليل على قانون إلهي فهي لاتكفي وهذه هي:

---

(٢٧) نص الهجاء في كل من الأغاني وأمالي المرتضى. وللفرزدق ميول المعارض المستقل إلى جانب كونه من شعراء البلاط الأموي.

(٢٨) اليماني: كشف أسرار الباطنية، ص ٣٤. وقد نسبه اليماني إلى أبو سعيد والصحيح أنه أبو طاهر لأن الرسالة تتحدث عن مهاجمة الحجاج التي حدثت من قبل أبو طاهر.

الصفاعنة: جمع صفعان، وهو الذي يُصفع كثيراً. ويدخل مع الضراطين في جملة أصحاب السماجات في قصور الخلفاء.

١- تحريم قتل المدنيين. ويشمل هذا الحكم الأطفال والنساء والمسنين من عوائل جنود العدو. كما يشمل الفلاحين وعامة سكان المدن من غير المجندين. ويمتد التحريم إلى العاملين في خدمات الجيش الذين لايباشرون القتال بأنفسهم. وهو ماتفيده رواية مصادر السيرة من أن النبي نهى عن قتل العمال في جيش الكفار. ومفاد الحكم اعتبار هذه الفئات العاملة في صفوف الجيش مشمولة بوصف المدنيين رغم أنها تساهم في الحرب كجزء من الجيش.

٢- تحريم أخذ الرهائن إلا على جهة المقابلة بالمثل. لكن أخذ الرهائن من العدو بهذا الاعتبار لايتضمن قتلهم إذا قتل العدو رهائن المسلمين. فالمقابلة بالمثل في عموميات الفقه تقتصر على حالات الرد المكافئ على العدو فيما لايؤدي إلى انتهاك خطير لمبادئ العدل، كقتل أبرياء أو حمل رؤوس مقطوعة. ومبادئ الفقه في هذه المسألة متقدمة على السيرة نفسها لأن النبي مثلاً استعمل التعذيب على سبيل المقابلة بالمثل لكن الفقهاء لم يجعلوه في عداد السنة فهو معدود عندهم في خصوصيات الرسول، ومستندهم في ذلك أحكام القرآن ونصوص الحديث. وماكان يفعله النبي في بعض الحالات يأتي كاستثناء من الحكم العام. ومن هنا يتفق الفقهاء على أن الرهائن لايقتلون على جهة المقابلة بالمثل. واختلفوا في مصيرهم بعد اتفاقهم على عدم جواز القتل، فقال بعضهم بحبس الرهائن حتى يسلموا أو يدخلوا في الذمة. وقال آخرون بإخلاء سبيلهم بدون هذا الشرط.

٣- تحريم التخريب الاقتصادي والعمراني. وقد تضمنته وصايا أبو بكر لجيوش الفتح. ومن المحرم قطع النخيل والأشجار المثمرة أو إحراقها وهدم المباني. لكن الفقهاء أجازوا التخريب الاقتصادي إذ اقتضته دواعي الحرب وكان سبباً في إضعاف العدو. وهذا التحفظ شاذ في تاريخ الحروب التي تعتمد إلى جانب القتال المباشر على تدمير إمكانات العدو الاقتصادية كإجراء متمم للحرب.

٤- ضبط سلوك الجنود في البلدان المفتوحة أو التي يمر بها الجيش. وتتدرج هذه في مسالك البغي والعدوان التي سماها عمر بن الخطاب «معرة الجيوش». وتعني ماتقوم به الجيوش من انتهاكات واعتداءات على المدنيين والمرافق

العمرانية والحيوانات. وقد تضمنت وصايا أبو بكر النهي عن إيذاء الحيوانات وذبحها لغير حاجة. ومن هذا الباب تحريم الشافعي لطلب المبارزة في الحرب لأنه اعتبرها من البغي. والمعروف بالمناسبة أن المبارزة كانت في أوروبا قاعدة شرعية معترف بها من قبل الدولة لحل المنازعات الشخصية في أوقات السلم. ومن ضحاياها شاعر روسيا الأكبر بوشكين. وقد استنكرها فلاسفة عصر التنوير وألغيت تحت ضغطهم في غضون القرن التاسع عشر.

٥- عدم الاعتداء على رجال الدين من الملل الأخرى.

٦- اعتبار أموال أهل دار الحرب مملوكة لهم شرعاً ولايجوز أخذها في وقت السلم، وإنما تؤخذ إذا وقعت في الغنيمة عند القتال. ويشمل الحكم تجارة الرقيق التي تقتصر إباحتها على أسرى الحروب. ويعتبر الحر في دار الحرب حراً مالم يقع في الأسر في ساحة الحرب. ويتضمن ذلك عدم جواز أخذ الرقيق بالاختطاف والسطو الذي اعتاد على القيام به تجار الرقيق واستمروا فيه حتى أواسط القرن التاسع عشر في أوروبا، وعندنا إلى أوائل القرن العشرين. والقاعدة في ذلك هي الحديث: «أموال المشركين حرام إذا أمنوكم وأمنتموهم وإنما تحل بالمحاربة والمغالبة» وقد شذ الشيعة فأجازوا شراء المخطوفين بحجة أنهم سيدخلون الاسلام بهذه الطريقة...

٧- ومن مكملات هذا الحكم أن الأموال التي يغنمها الكفار من المسلمين في الحرب تصبح ملكاً شرعياً لهم كما هو حال الأموال التي يغنمها المسلمون منهم. وهو قول المذاهب الأربعة عدا الشافعي. وهناك تفريق بين حالتين: أن تجنح سفن إلى شواطئ العدو أو تدخل حدوده دواب شاردة فيملكونها على سبيل الحيازة ولو في وقت السلم. لكن لصاحبها الحق في المطالبة بها إذا استعيدت منهم. والحالة الأخرى هي امتلاكها بالحرب فيكون حكمها كحكم أموالهم التي يغنمها المسلمون.

٨- تحريم أسلحة المهابدة. وكانت هذه تنحصر في السموم وطريقتها المعتادة إلقاء السم في المياه. وقد شرعه صولون اليوناني واستعمله اليونانيون في حروبهم.

ويتفق الفقهاء على تحريمه بالاستناد إلى حديث النهي عن إلقاء السم في بلاد المشركين. وقد بينت سابقاً تحفظهم في التحَريق، وجوازه عند البعض مالم يؤدي إلى ضحايا بشرية لأن إحراق الإنسان حياً أو ميتاً محرم عند الجميع. وأجازوا إغراق أراضي العدو ولم يعتبروه من وسائل المهابدة لأن فيه، خلاف الإحراق، فرص إفلات للمدنيين.

مايشين أصول الحرب الاسلامية قبولها باسترقاق الأسرى. وكانت قد جرت فيما يبدو محاولة لتجاوز هذا الحكم بالآية ٥/ محمد ونصها: «فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب حتى إذا أثخنتموهم فشدوا الوثاق فاما مناً بعد وإما فداء حتى تضع الحرب أوزارها». والآية حصرت حكم الأسير مابين إخلاء سبيله بفدية أو بدونها ولم تتضمن القتل أو الاسترقاق. وقد حار فيها الفقهاء والمفسرون. وقال بعضهم إنها منسوخة لأن سياسة النبي وخلفائه مشت على الاسترقاق، مع الاقتصاد في القتل. ويبدو أنها من الأحكام التي فكر محمد بها ثم تراجع عنها كما حصل لتحريم كنز الأموال وغيره. والآية منسوخة بالسنة لأن القرآن يخلو من نص صريح على الاسترقاق.

الفصل
الخامس

مؤلفات سياسية

يدخل علم السياسة حسب تصنيف العلوم عند المسلمين في باب العلوم العملية التي تضم ثلاثة فروع موضوعها الأعمال الصادرة عن البشر. أولها علم الأخلاق وهو مايختص بالفرد، ثانيهما علم تدبير المنزل ويتعلق بنظام الأسرة. أما الأخير فموضوعه أحوال أهل البلد بجملتهم وهو علم السياسة. وقد عرّف بأنه علم يتناول أنواع الرياسات والسياسات والاجتماعات المدنية وأحوالها. ويُطلب هذا العلم لمنفعته وليس لذاته، أما منفعته فهي معرفة الاجتماعات المدنية الفاضلة - أي أنظمة الحكم العادلة - والتوصل به إلى الوسائل المؤدية لاستبقائها ومكافحة أسباب زوالها. والمحتاج إلى هذا العلم هم أهل السلطة أولاً ثم سائر الناس لأن الإنسان مدني بالطبع ويجب عليه اختيار المدينة الفاضلة مسكناً والهجرة عن الفاسدة، كما يجب عليه أن يعلم كيف ينفع أهل مدينته وينتفع بهم. والطريق إلى ذلك هو علم السياسة، الذي يجب على الفرد العادي أن يلمّ به ليوصله إلى حياة مدنية فاضلة.، ويأتي هذا التوجيه ضمن المجرى الذي اتخذه علم السياسة في العصور الاسلامية متجاوزاً حد الاختصاص إلى قدر معين من الشمول.

ينقسم علم السياسة إلي فروع أولها علم آداب الملوك وهو معرفة الأخلاق والملكات التي يجب أن يتحلى بها الملوك لتنظيم دولتهم. والثاني علم آداب الوزارة وموضوعه أوصاف الوزراء وقوانين الوزارة.. والثالث علم الاحتساب ويشمل النظر في أمور أهل المدينة وتطبيق القوانين المقررة اصطلاحاً أم شرعاً، والقائم بهذا الأمر هو المحتسب. أما الفرع الأخير من علم السياسة فهو علم قيادة الجيوش.

ضمن هذا التصور لعلم السياسة وضعت مؤلفات حاولت أن ترسم الصورة المثلى للعمل السياسي بدراستها للقواعد التي يتعين الاهتداء بها في إدارة شؤون الدولة. وقد استند الكتّاب السياسيون إلى معيار المنفعة وهو معيار عملي بحت قد يفسر بدوره خلوّ مؤسساتهم قبل مقدمة ابن خلدون من الشروح المختصة بفلسفة الدولة وعدم ظهور ميل قوي إلى تنظير السياسة.

اشتملت فهارس المؤلفات السياسية على صنفين عريضين: مايختص بعرض الوجه القانوني للدولة وقد عرف باسم الأحكام السلطانية. ومايختص بفن الحكم - الدهاء.

١- الأحكام السلطانية

يشير هذا الاصطلاح إلى المبادئ التي كرستها الشريعة لتنظيم السلطة. وهي فرع من الفقه عولجت أحكامه ضمن سائر المواد الفقهية ثم أفردت له بعض المؤلفات المستقلة. ويعد كتاب الخراج أول الكتب التي استقلت بعرض هذا الموضوع. وضعه أبو يوسف بعد تعيينه قاضياً للقضاة من قبل هارون الرشيد. وذكر في مقدمته أن الخليفة سأله أن يضع له «كتاباً جامعاً يعمل به في جباية الخراج والعشور والصدقات والجوالي - أي الجزية- وغير ذلك مما يجب النظر فيه والعمل به...». وقد مر بنا أن السلطة الاسلامية بعد الراشدين لم تعن بالبحث عن أساس دستوري لسياستها فمن المحتمل أن يكون الرشيد قد احتاج إلى الإلمام ببعض المبادئ العامة للسياسة المالية بوجه خاص دون أن نحمل طلبه على الرغبة في تقييد سياسته بأحكام الشريعة.

يشتمل كتاب الخراج على الفصول التالية:

الفيء والخراج. أحكام أرض السواد والشام والجزيرة. ذكر القطائع. أحكام الأراضي التي افتتحها النبي. موات الأرض.. أحكام متعلقة بأهل القرى والأمصار. مايخرج من البحر. الضرائب والصدقات. إجارة الأرض، أحكام الجزر في الأنهار. الآبار والأنهار ومياه الشرب. المراعي. وسائل وأسس الجباية. أحكام حول أهل الذمة والمجوس والوثنيين والمرتدين. عشور التجار والعقوبات. رواتب القضاة والعمال. شؤون عسكرية.

يفهم من هذه العناوين أن كتاب الخراج مفرد في المقام الأول للشؤون المالية والاقتصادية لأن القسم الأكبر من فصوله منعقد على قضايا الزراعة والتجارة والضرائب. وإذ كان غرض المؤلف بيان أحكام الشريعة في هذه الأمور فقد عني باستقصاء الخطى التي اتبعها محمد وخلفاؤه بخصوصها. واقتضاه ذلك سلوك طريق أهل الحديث رغم أنه من أتباع مدرسة الرأي التي أسسها أبو حنيفة. ومن هذه الجهة يخدم كتاب الخراج تاريخ الحديث كأقدم مصدر من مصادره بعد موطأ مالك بن أنس. على أنه رجع في الأمور المختلف عليها، أو التي لم يرد فيها نص قاطع إلى رأيه الشخصي.

ويلاحظ أن انتماء أبو يوسف للسلطة لم يحل دون تضمين كتابه مقترحات جدية لإصلاح بعض الأوضاع القائمة، فعقد فصلاً في تقبيل السواد، يعني التزام جبايته لقاء مبلغ إجمالي يدفعه الملتزم إلى الخليفة، بيَّن فيه ماينجم عنه من الفساد والظلم. يقول أبو يوسف (١) :

«ورأيت أن لاتقبَّل شيئاً من السواد ولاغير السواد من البلاد، فإن المتقبل إذا كان في قِبالته فضل عن الخراج عسف أهل الخراج وحمل عليهم مالا يجب عليهم وظلمهم وأخذهم بما يجحف بهم ليسلم مما دخل فيه. وفي ذلك وأمثاله خراب البلاد وهلاك الرعية. والمتقبل لايبالي بهلاكهم بصلاح أمره في قبالته. ولعله يستفضل بعد مايتقبل به فضلاً كثيراً وليس يمكنه ذلك إلا بشدة منه على الرعية وضرب لهم شديد وإقامة لهم في الشمس وتعليق الحجارة في الأعناق وعذاب عظيم ينال أهل الخراج مما ليس يجب عليهم من الفساد الذي نهى الله عنه. إنما أمر الله عز وجل أن يؤخذ منهم العفو - أي مافضل عن حاجتهم وقدروا على دفعه- . وليس يحل أن يكلفوا فوق طاقتهم. وإنما أكره القبالة لأني لاآمن أن يحمل هذا المتقبل على أهل الخراج ماليس يجب عليهم فيعاملهم بما وصفت لك فيضر ذلك بهم فيخربوا ماعمروا ويدعوه فينكسر الخراج. وليس يبقى على الفساد شيء ولن يقلّ مع الصلاح شيء..».

ولكنه استثنى من كراهة التقبيل ما وافق عليه أهل الأرض واعتبروه أخفّ عليهم. واشترط في هذه الحالة أن يعيّن موظف من قبل الخليفة مباشرة يكون رقيباً يمنعه عن التعدي والظلم.

---

(١) ص ١٠٥، ط. القاهرة ١٣٥٢ هـ.

أما عن موظفي الخراج فذكر أبو يوسف مايجب أن يتوفر فيهم من الخصال المناسبة لوظيفتهم. وقد أوصى بالاحتياط في توليتهم بالبحث عن أحوالهم كما يجب فيمن يعين للقضاء. وأوجب أن يزود موظف الخراج بتعليمات مشددة تمنعه من عسف أهل الأرض أو احتقارهم أو الاستخفاف بهم. واستطرد من هنا فوصف أنماطاً من الإساءات التي تصدر عن موظفي الخراج وهي بجملتها لاتخرج عن التصرفات المعتادة لرجال السلطة كالجلوزة والتحايل والتعذيب وابتزاز حقوق الآخرين، وشدد أبو يوسف على ضرورة حسم هذه الإساءات.

ثم أوصاه بعمارة الأرض فاقترح عليه في حالة استخباره بوجود أنهار قديمة وأرضين متروكة أن يرسل خبيراً يثق به لدراسة أوضاعها والتأكد من إمكان استصلاحها وأن يأمر في ضوء تقرير الخبير بحفر تلك الأنهار أو استصلاح الأرضين، على أن تكون نفقات العمل من بيت المال لما في ذلك من المصلحة في زيادة المعمور من الأرض.

وتعرض بعد ذلك للإصلاحات التي يتطلبها انتظام الزراعة، فجعل نفقات كَرْي الأنهار العظام التي تأخذ من دجلة والفرات شركة بين بيت المال وأهل الخراج. أما الجداول الممتدة في أراضيهم فإصلاحها يجري على نفقتهم. ولكن مايجري من أشغال وإصلاحات على الأنهار العظام كالمسنّيات ومفاتح المياه وسد البثوق فنفقاتها على بيت المال وحده.

ولضبط موظفي الخراج دعا إلى التفتيش عليهم سراً باستخدام عيون يرصدون تصرفاتهم لمحاسبتهم على مايظهر منهم من خيانة لبيت المال أو ظلم لأهل الخراج. ولكن هذا الإجراء ليس ناجحاً وحده إذ يتعين على الخليفة أن ينظر بنفسه في مشكلات أهل الخراج وذلك بأن يعقد لهم مجلساً كل شهر أو شهرين. وعدّد أبو يوسف فوائد هذا الإجراء على الوجه التالي(٢):

«ولعلك لاتجلس إلا مجلساً أو مجلسين حتى يسير ذلك في الأمصار والمدن فيخاف الظالم وقوفك على ظلمه فلا يجترئ على الظلم ويأمل الضعيف المقهور جلوسك ونظرك في أمره فيقوى قلبه ويكثر دعاؤه».

وفي فصل العقوبات تناول أبو يوسف أحكامها في الشريعة ودعا إلى الوقوف في تطبيقها عند هذه الأحكام. وثبت في غضون ذلك توصياته بشأن معاملة

---

(٢) الخراج، ص١١٢.

السجناء وإصلاح السجون. ويستفاد من ملاحظاته أن حالة السجون كانت في غاية التردي إذ كانت الدولة لاتتولى إعالة السجناء وتترك ذلك لأهاليهم ومن كان فقيراً سمحت له بالخروج مقيداً بالأغلال بحراسة السجانين للاستجداء. وإذا مات السجين لم تدفنه إدارة السجن فيدفنه رفاقه الذين معه في السجن. ويدفن السجين بغير المراسم الدينية كالغسل والتكفين والصلاة. وقد أدان أبو يوسف هذه الأوضاع وقال للرشيد.. «إن ابن آدم لايعرى من الذنوب» وإن ارتكاب الجرم ليس طبعاً فيه بل هو راجع إلى أحد أمرين:" الجهل أو القضاء، مما يوجب عدم المبالغة في العقوبة بحيث تصبح انتقاماً.

وقدم خطة لإصلاح السجون تتكون من البنود التالية:

١- تعيين موظف نزيه يتولى تسجيل أسماء السجناء من الذين لايملكون مصدراً للعيش.

٢- تخصيص مبالغ شهرية تدفع إلى كل واحد من السجناء المسجلين. وحدد مبلغ ما يدفع للواحد بعشرة دراهم في الشهر.

٣- تأمين كسوتهم. وهي في الشتاء قميص وكساء وفي الصيف قميص وإزار، هذا للرجال. أما للنساء فقميص ومقنعة وكساء شتاء، وقميص ومقنعة وإزار صيفاً.

٤- أما السجين الذي يملك مالاً فالإنفاق عليه يكون من ماله الخاص.

٥- النظر في قضايا المحبوسين، فمن استحق منهم عقوبة تأديبية أدّب وأطلق، ومن لم يكن عليه شيء خُلّي عنه.

٦- منع ضرب السجناء.

٧- استخدام الوسائل الاعتيادية في التحقيق وعدم تعذيب المتهم لحمله على الإقرار. فمن أقر على نفسه بالتعذيب فاقراره لايؤخذ به.

وفي عرضه لأصول التحقيق قال أبو يوسف بعدم جواز الإدانة استناداً إلى المعرفة الشخصية للقاضي. فإذا رأى القاضي إنساناً قد سرق فلا يقيم عليه الحد حتى تقوم عنده بينة. وذكر أن هذا المبدأ مستند عنده إلى الاستحسان، وهو من أصول الاستنباط في مدرسة أهل الرأي. والقضاء الحديث يأخذ بهذا المبدأ.

إن كتاب الخراج لم يستوعب، كما بينت، كل قوانين الدولة لتركيزه على الأحكام ذات الصلة بالمشكلات المالية كما يدل عليه عنوانه. إن الاستيعاب التام لهذه القوانين جاء في مدة متأخرة عن كتاب الخراج وذلك بظهور كتابين في عصر واحد يحملان اسماً واحداً هو الأحكام السلطانية. مؤلفا الكتابين هما أبو الحسن

الماوردي ٤٥٠ هـ وأبو يعلي الحنبلي ٤٥٨ هـ. وقد عاش المؤلفان في بغداد أكثر حياتهما وكان الأول فقيهاً وقاضياً ورجل دولة. أما الثاني فهو فقيه ومتكلم حنبلي شغل منصب القضاء في دار الخلافة.، إلا أنه لم يشتغل بالسياسة، كالماوردي، وكان قد اشترط لقبول القضاء أن لايحضر المواكب الرسمية ولايخرج في الاستقبالات ولايدخل مجلس الخليفة، فعُيِّن على هذه الشروط.

هناك تقارب شديد بين أسلوب هذين الكتابين يرجح اعتماد أحدهماعلى الآخر دون أن نملك من الأدلة مايوصل إلى معرفة السابق منهما. وقد طبع كتاب أبو يعلى في القاهرة عام ١٩٣٨، أما كتاب الماوردي فقد حظي بعدة طبعات تبدأ بطبعة المستشرق ر. انكر في بون ١٨٥٣ وتنتهي بطبعة مصطفى البابي في القاهرة ١٩٦٠. وترجم إلى الفرنسية عام ١٨٩٥. كما ترجم فصولاً منه المستشرق انكر ونشرها في كتابه (أبحاث حول الملكية الريفية في البلاد الاسلامية) المطبوع في باريس ١٨٤٦. ثم اختيرت فصول منه ترجمت إلى الهولندية ذكر أنها أجريت لأغراض إدارية. وترجمه إلى الفرنسية مرة أخرى أ. فاكنان ونشر في الجزائر عام ١٩١٥ ثم ظهرت له ترجمة انكليزية في ١٩٤٧. تعبر هذه العناية التي حظي بها كتاب الماوردي عن الأهمية التي يتمتع بها في مجاله، دون أن نغض النظر عن بعض الغايات التي يتوخاها الغربيون من الاهتمام بكتاب يتحدث بالتفصيل عن النظم القانونية والإدارية لبلدان تقع تحت سيطرتهم.

محتوى الأحكام السلطانية

يضم كتاب الماوردي عشرين باباً وزعت على الموضوعات التالية:

- عقد الإمامة ويشتمل على فصول تعالج أحكام الخلافة.
- تقليد الوزارة – حول أحكام وزارتي التفويض والتنفيذ والشروط الواجب توافرها في الوزير
- تقليد الإمارة على البلاد، يعني تعيين الولاة على الأقاليم
- تقليد الإمارة على الجهاد، ويختص بقضايا الحرب.
- في الولاية على حروب المصالح، وهي الحروب التي تخوضها الدولة ضد ثلاثة أطراف: أهل الردة وهم المسلمون إذا ارتدوا عن دينهم، وأهل البغي وهم الثائرون ضد الدولة من المسلمين. أما الطرف الثالث فهم المحاربون ويقصد بهم العابثون بالأمن كقطاع الطرق.

يلي هذه الأبواب: أحكام القضاء - ولاية المظالم أي القضاء المختص بالنظر في الخلافات بين الدولة ورعاياها - ولاية النقابة على ذوي الأنساب وهم العلويون والعباسيون. ثم الإمامة على الصلاة، فولاية الحج وولاية الصدقات (الزكاة) وباب في قسمة الفيء والغنيمة وهي الأموال المأخوذة من غير المسلمين كالجزية وعشور التجارة والخراج. يلي ذلك أبواب في أحكام الأراضي الزراعية وباب في أحكام الأسواق والشوارع ومنازل الأسفار كالخانات والفنادق وماأشبه. ثم باب في الديوان وآخر في العقوبات. أما الباب الأخير فمكرس لأحكام الحسبة.

ويشتمل كتاب أبو يعلى على نفس الأبواب ولكن من غير تبويب. أما تفاصيل الموضوعات فمتقاربة إلا أن الأخير يعطي الصدارة لاجتهادات أحمد بن حنبل لكونه حنبلياً. ولغة الكتابين مركزة تتماشى مع الغرض الذي استهدفه المؤلفان وهو عرض الأحكام القانونية بطريقة أقرب إلى التقنين منها إلى البحث. ولكن كتاب الماوردي يعاني من العيب الذي يشيع في مؤلفاته الأخرى وهو الإسراف في الاستشهاد بالشعر والأخبار مما يمكن أن يستغني عنه كتاب يخدم غايات تشريعية بحتة. وقد تخلص أبو يعلى من هذه الاستطرادات.

جاءت أبواب الكتابين شاملة للوجوه المختلفة لنشاط الدولة من وجهة نظر الشريعة. ولكننا نعلم أن الدولة الاسلامية منذ الأوان الأموي لم تكن تدار على أسس دستورية فما الباعث إذن على وضع هذين الكتابين؟ يقول الماوردي في مقدمة كتابه: «لما كانت الأحكام السلطانية بولاة الأمور أحق وكان امتزاجها بجميع الأحكام يقطعهم عن تصفحها مع تشاغلهم بالسياسة والتدبير، أفردت لها كتاباً امتثلت فيه أمر من لزمت طاعته ليعلم مذاهب الفقهاء فيما له فيستوفيه وماعليه منها فيوفيه توخياً للعدل في تنفيذه وقضائه وتحرياً للنصفة في أخذه وعطائه..» أي أن الكتاب أُلّف بناء على طلب من أحد المسؤولين. ولعلها أن تكون رغبة زينها له المؤلف، الذي عبر بنفسه عن ضرورة كتاب من هذا الطراز لكون الأحكام السلطانية مدرجة في مصادر الفقه ضمن الأحكام الشرعية الأخرى بما يصعب معه على رجال الدولة مراجعتها واستخلاصها لانشغالهم في أمور السياسة والدولة. ولاسبيل للاعتقاد بان الطلب وقع من هذا المسؤول بناءً على التفكير بضرورة الحكم وفق مبادئ دستورية مستقاة من الشريعة أو غيرها، إذ لم نجد من بين الذين اشتغل الماوردي معهم من رجال الحكم من كان يصدر في تصرفاته عن هذه النية. أما أبو يعلى فيذكر في شرح السبب الباعث على تأليف كتابه: «إني كنت صنعت كتاب الإمامة

وذكرته في أثناء كتاب المعتمد وشرحت فيه مذاهب المتكلمين وحجاجهم وأدلتنا والأجوبة عما ذكروه وقد رأيت أن أفرد كتاباً في الإمامة أحذف فيه ماذكرت هناك من الخلاف والدلائل وأزيد فيه فصولاً أخر تتعلق بما يجوز للإمام فعله من الولايات وغيرها» يعني أنه وضع الكتاب في سياق اختصاصه كفقيه ومتكلم، بما لايتعدى تلك الاعتبارات التي تملي على فقيه كبير معالجة الأبواب المتعددة للفقه. وفي ظل الإهمال الرسمي للشريعة فإننا ملزمون بالوقوف عند هذه الاعتبارات. وقد مر بنا في الفصول السابقة أن الدراسات الفقهية ازدهرت في إطار نظري وكانت تشبع حاجة علمية ودينية لدى المختصين فيها. وهو مايفسر استمرارها ليس فقط في كل عصور الدولة الاسلامية وإنما بعد ذلك، أي في العصور التي شهدت زوال السلطان السياسي للاسلام. وبتأثير نفس العامل واصل الفقهاء تقنين الأحكام السلطانية ومن بينها أحكام الأراضي المفتوحة في وقت تحولت فيه الأراضي الإسلامية إلى مستعمرات للفاتحين الجدد القادمين من أوربا وأمريكا. مهما يكن، فإن كتابي الأحكام السلطانية يعكسان الوجه القانوني المفترض للدولة الاسلامية كما يعطيان القارئ فكرة مباشرة عن الجانب السياسي من شريعة الإسلام وفق الصيغة التي أخذتها الشريعة على يد الفقهاء.

الدهائيات

بدأ التأليف السياسي عند المسلمين على شكل مترجمات قام بها الكتاب المنحدرون من أصل فارسي. وتناولت الترجمة أدبيات ساسانية تدور حول الدهاء. وقد ذكر ابن النديم أن ابن المقفع ترجم كتابين أحدهما خداينامة في السير والثاني كتاب التاج في سيرة أنوشروان. وابن المقفع معاصر للبداية الحاسمة للترجمة مما يحمل على القول بأن الترجمات السياسية سبقت - أو زامنت على الأقل - ترجمة العلوم الأخرى التي نشطت منذ زمن المنصور. تلا ابن المقفع أبان بن عبد الحميد اللاحقي (٢٢٠ هـ) وقد نسب إليه ابن النديم ترجمة كتابين في سيرة أردشير وسيرة أنوشروان. ثم ترجم البلاذري (٢٧٩) عهد أردشير شعراً. ومن المحتمل أن لاتكون المترجمات المذكورة كتباً لأن المجتمع الساساني لم يألف تصنيف الكتب فمن الأفضل أن يُنظر إليها على أنها وصايا وعهود صدرت عن هؤلاء الملوك أو نسبت إليهم. وإلى

جانب هذه المدونات، كانت هناك حكايات متداولة عن دهائيات ملوك الفرس الساسانين وقادتهم جاء بعضها عن طرق الرواية المرفوعة إلى العرب المعاصرين للحكم الساساني، وبعضها عن طريق المثقفين الفرس الذين عاشوا مع العرب منذ الفتح الإسلامي للعراق وإيران، وتكاثروا بشكل خاص في العهد العباسي. وبصرف النظر عن صحة إسناد هذه المرويات فهي تؤلف مع الترجمات المشار إليها تراث السياسة والأخلاق للفرس الساسانيين. وقد اعترف بالفرس في الفترة الاسلامية أساتذة في السياسة يضاهي مركزهم فيها مركز الإغريق في الفلسفة. وانتشر بين المسلمين انطباع بأن السياسة الحكيمة والوعي العمراني يكمنان في الدولة الساسانية. ويدين هذا الانطباع لعدة عوامل: ١- النفوذ الفارسي الذي امتد في الدور العباسي الأول إلى السياسة والثقافة والإدارة مقترناً بإحياء التراث الساساني. ٢- اتخاذ الامبراطورية الساسانية مركزها في العراق بما أدى إلى وضع العرب في نطاق إجراءاتها وجعلهم على تماس مباشر بأعمال ملوكها وأخبارهم، ٣- الآثار العمرانية التي أحدثها الساسانيون في المطارح التي شملها حكمهم خاصة في العراق وإيران؛ ٤- اقتباس العرب نظم الساسانيين في الإدارة والضرائب والزراعة والكثير من قواعد العمران. ويكفي هذا بحد ذاته لوضع السياسة الساسانية موضع القدوة بالنسبة للتفكير السياسي اللاحق.

إلى جانب التراث الساساني، اعتمد الكتاب السياسيون على مصدر قريب هو تجارب صدر الإسلام والدولة الأموية. وقد وفرت لهم معرفتهم الجيدة بتاريخ تلك الحقبة مادة سياسية ثمينة تألفت من سيرة محمد وخلفائه وفي مقدمتهم عمر وعلي، اللذين تشغل الأفكار المنسوبة إليهما حيزاً ملحوظاً في المؤلفات. ثم من سيرة الخلفاء الأمويين البارزين كعبد الملك بن مروان وعمر بن عبد العزيز. وفي زمن متأخر دخلت سياسات العباسيين في عداد العبر المستوحاة من تاريخ الاسلام.

العنصر الأخير في الفكر الدهائي يتمثل في الممارسات الشخصية للكتّاب، وهم في الغالب من المشتغلين بالسياسة كرجال دولة أو أعضاء في الحاشية. وليس من شك في أن معاناتهم للأحداث قد عززت قدرتهم على فهم أصول السياسة، خاصة عندما تكون هذه الأحداث على تلك الدرجة من التعقيد التي عاناها الكيان السياسي للإسلام في أزمنته المختلفة. وقد وردت إلينا أكثر المؤلفات الدهائية من تلك الأحقاب التي شهدت التصدعات الحادة لهذا الكيان بسبب الصراع العاصف بين أطراف المجتمع الاسلامي، لتحمل من هنا بصمات الواقع السياسي في وعي

الكتّاب. ويمكن أن نضع على هذا الملاك ماسنقف عليه من إدراك عميق لأسرار السياسة يقترن بمخططات سديدة وضعها الكتاب بين أيدي سادتهم آملين أن تزودهم بالقوى العملية والفكرية التي تجعلهم قادة ناجحين.

وماذا عن التراث السياسي للإغريق؟ لقد اطلع المسلمون على بعض الآثار السياسية لهؤلاء الأساتذة الكبار ومنها بعض محاورات أفلاطون كالجمهورية. وتداولوا رسائل منسوبة إلى سقراط وأرسطو حيث يذكر ابن النديم مقالة في السياسة لسقراط ومكاتبات موجهة من أرسطو إلى تلميذه الإسكندر. ولم يصل إلينا شيء مما ذكره ابن النديم ولكن الفقرات المقتبسة من آثار سقراط وأرسطو في الكتب الإسلامية تحمل طابعاً إسلامياً طاغياً يحملنا على الإعتقاد بأنها نسبت إلى فلاسفة الإغريق من أجل أن تحظى بتثمين أكبر من القراء. أما سياسيات أرسطو الحقيقية فلم تترجم. وربما كان إغفال هذه المتون المهمة لفيلسوف عُني به المسلمون أكثر من سواه راجعاً إلى عدم توافقها مع مزاج العرب والشرقيين عموماً بينما تركت محاورات أفلاطون بصماتها في الفكر السياسي للفلاسفة، بفضل خلفياتها المشاعية المستمدة من تقاليد الشرق. وتحت تأثير أفلاطون كتب ابن رشد مؤلفه الممتاز «جوامع سياسة أفلاطون»، الذي سبقت الإشارة إليه في أول الفصل السابق. فإذا تركنا الفلاسفة جانباً، لم نجد لسياسيات الإغريق تأثيراً كبيراً في المؤلفات الدهائية. أما في مجال الدولتيات، فقد بينا سابقاً أنها لم توضع على بساط البحث من طرف الإغريق أو المسلمين عدا ماكتبه ابن خلدون، الذي اعتمد على استنتاجاته الخاصة به.

ترجع أقدم محاولات الكتابة في أصول الدهاء إلى أوائل عهد الترجمة. وقد ترك ابن المقفع ثلاثة مؤلفات هي: الآيين والأدب الصغير والأدب الكبير. والأول مفقود أما الأخيران فقد وصلا إلينا وطبعا عدة طبعات وهما صغيرا الحجم كرسهما ابن المقفع للبحث في الأخلاق الفاضلة وتطرق في غضون ذلك إلى أخلاق الملوك وقواعد السلوك السياسي بما فيه تلك الأصول التي يتعين على الحاشية مراعاتها مع الملوك والولاة للحصول على رضاهم واتّقاء غضبهم. وفي وصاياه للملك نصحه ابن المقفع بالحزم وتعاهد الأمور الجسيمة بنفسه دون أن يحظر عليه التنعم واللهو كما أوصاه بالانحياز إلى الخاصة وإيثارهم بالعطاء والتكريم. وشغلت وصاياه للحاشية جزءاً كبيراً من الكتابين بما يتناسب مع نمو حجم هذه الفئة آنذاك وحاجتها إلى مرشد يعلمها كيفية التعامل مع أوليائها. ولم ينس ابن المقفع مع ذلك

أن ينبه الحاشية إلى مخاطر صحبة الملوك وأن يدعو إلى تحاشيها ماأمكن. واقتضاه ذلك أن يقدم وصفاً دقيقاً لأخلاق الملوك استقصى فيه ماتختص به من الشذوذ عن أخلاق عامة الناس.

ظهرت بعد ابن المقفع مصنفات دهائية لم تصل إلينا. منها كتاب للمدائني (٢١٥ هـ) بعنوان «آداب السلطان» وآخر لسهل بن هارون رئيس بيت الحكمة في زمن المأمون عنوانه «تدبير الملك والسياسة» وكتابان لأحمد بن أبي طاهر (طيفور) – ٢٨٠ هـ – الأول في تدبير المملكة والسياسة والثاني كتاب «الملك المصلح والوزير المعين»(٣).

وورد في فهرس أعده ميخائيل عواد في مقدمة تحقيقه لكتاب رسوم دار الخلافة ثلاثة كتب للجاحظ وهي التاج وآداب صحبة الملوك وآداب الملوك. ولم يتسير لنا الإطلاع على الأخيرين لأنهما مخطوطان، أما الأول فمطبوع. ونسبته إلى الجاحظ موضع خلاف وقد استند منكروها إلى عدم ذكر الكتاب ضمن مؤلفات الجاحظ التي عدّها في كتاب الحيوان. ولكن ذلك ليس كافياً للشك في نسبته إليه، فقد ورد في المقدمة أنه ألف الكتاب للفتح بن خاقان وزيرالمتوكل أي حين كان الجاحظ قد قارب السبعين من عمره، مما يرجح أن الكتاب من مؤلفاته الأخيرة التي تلت كتاب الحيوان. وكتاب التاج يضم تعليمات حول سلوك الحاشية في حضرة الملك تتناول المطاعمة والمنادمة والحوار معه والسلام عليه وعيادته إذا مرض. وتعليمات حول سلوك الملك في مجلسه مع ندمائه وخواصه من الوفود. وفيه أبواب

---

(٣) ينسب إلى نفس الحين كتاب سلوك المالك في تدبير الممالك تاليف شهاب الد ين أحمد بن أبي الربيع بالاستناد إلى وهم وقع فيه حاجي خليفة صاحب كشف الظنون الذي ذكر الكتاب وقال إنه الف للمعتصم المتوفي عام ٢٢٧ هـ. وسرى هذا الوهم إلى بروكلمان فاعتبره أول كتاب عربي في علم السياسة. والوهم ناجم في الأصل عن تصحيف وقعت فيه بعض نسخ الكتاب المخطوطة حيث ذكر المعتصم بدلاً من المستعصم الذي أرجح أن الكتاب الف له. وهو مانصت عليه مخطوطة باريس على هامش معيد النِعم للسَبكي. ولايغرب عن البال أن الألقاب المنسوبة إلى الدين، كلقب المؤلف، لم تكن متداولة في عهد المعتصم مما يقوي ترجيحنا بأن يكون من رجال المستعصم. ومن نتائج هذا الوهم أن صاحب الأعلام خير الدين الزركلي ذكر ولادة ابن أبي الربيع في سنة ٢١٨ هـ ووصفه بأنه من رجال المعتصم الذي استخلف سنة ٢١٨ هـ أي في السنة التي قال إن ابن أبي الربيع ولد فيها؟.

مخصصة لوصف أخلاق الملوك التي يجب أن يتميزوا بها عن بقية الناس ولوصف أزيائهم، مع باب لأصول السفارات. فالكتاب بمجمله يدور حول «الأتيكيت» والشؤون الشخصية، أي أنه من نفس نمط كتابي ابن المقفع السالفي الذكر.

ليس في وسعنا معرفة ما إذا كان هذا الأفق الضيق الذي انحصرت فيه اهتمامات الجاحظ وابن المقفع هو نفسه ماصدرت عنه كتابات معاصريهما التي مرت الإشارة إليها، بالنظر إلى أنها لم تصل إلينا. ومهما يكن الحال، فإن كتّاب العهود التالية قد تجاوزوا ذلك إلى معالجات أشمل تناولت الوجوه المختلفة لنشاط رجل السياسة. وأقدم ماوصل إلينا من هذا النمط، وربما أفضلها أيضاً، هي كتب الماوردي الثلاثة:

تسهيل النظر وتعجيل الظفر.

نصيحة الملوك.

قوانين الوزارة.

الأول لايزال مخطوطاً بنسخة وحيدة محفوظة في مكتبة غوته ببرلين وقد تكرمت المكتبة فزودتني بصورة فوتوغرافية للمخطوطة التي تقع في ١٣٥ صفحة ويرجع تاريخ نسخها إلى عام ١٠٥٢ هجرية..

ينقسم البحث في هذا الكتاب إلى بابين الأول في أخلاق الملك والثاني في سياسة الملك. الباب الأول يشتمل على دراسة للمبادئ الأخلاقية تعتمد على ثلاثة مصادر: أخلاقيات أرسطو، التقاليد الأخلاقية للعرب، والأخلاق الاسلامية. وقد استخدمت نظرية الأوساط الأرسطية في تعيين الحدود بين المبادئ الأخلاقية المختلفة حيث نظر الماوردي إلى الفضائل بوصفها توسطاً محموداً بين رذيلتين مذمومتين. إلا أنه سعى في صياغة مصطلحاته إلى الربط بين مقتضيات البحث المنطقي والواقع العملي. يتضح هذا الربط بشكل أفضل في الفصل الذي تضمن النصائح الموجهة للملك حيث نجد شرحاً لما يجب على الملك اتباعه للوصول إلى أخلاقية منتجة في ضوء ماتم تنظيره في الفصول السابقة. وكان مهياً للماوردي أن يبتعد بذلك عن التجريد الفلسفي والوعظي للأخلاق، لولا الإسراف في تطبيق نظرية الأوساط، الذي أوقعه أحياناً في تكلف ممجوج.

في الباب الثاني من تسهيل النظر بحث الماوردي قواعد المُلك فقسمها إلى

قسمين عريضين: تأسيس وسياسة. يتناول القسم الأول أسباب نشوء الدول وعوامل بقائها - المقصود هنا انتقال السلطة من يد إلى يد - أي نشوء الدولة على أنقاض دولة أخرى وليس نشوءها ابتداءً. وقد حصر أسباب التأسيس والدوام في ثلاثة: الدين. القوة. المال.

وعنده أن الدولة التي تقوم على الدين أقوى وأكثر دواماً. وساق للبرهنة على ذلك فروضاً متكلفة لايبدو أنه اضطر إليها إلا بسبب العلاقة التي تجمعه بالدين بوصفه فقيهاً. أما القوة فتظهر بها الدولة الجديدة حين تتعرض الدولة القائمة للانحلال أو ينتشر فيها الظلم فيحدث فيها ثغرات ينفذ منها الطامعون. إن القوة الكافية لإقامة دولة تتطلب جيشاً يجتمع فيه ثلاث خصال: «كثرة العدد، شجاعة، قيادة مسموعة الكلمة». والاستيلاء على الملك بالقوة، يجعله قائماً على القهر ولكن إذا عدل أصحابه في الرعية وأحسنوا السيرة فيهم صار ملكهم ملك تفويض وطاعة. يعني ملكاً يستند إلى رضا الناس كما لو أنهم اجتمعوا فقرروا تفويض الملك للقيام بشؤونهم، نيابة عنهم. وبغير هذا الشرط يكون ملك القهر كالحكم الذي يقوم على البلطجة يصفه الماوردي بأنه «جولة توثّب ودولة تغلّب يبيدها الظلم ويترتب عليه هلاك الرعية وخراب البلاد» وهي نفس النتائج التي تترتب على أي حكم تديره زمرة من الأشقياء. أما تأسيس الملك بالمال فيتم بأن يكون ذو المال مخالطاً للسلطة فيستميل أعوان الملك بالبذل لينحازوا إليه. ولايتم ذلك إلا عند ضعف الدولة وفساد الأعوان. والملك الذي ينتقل بالمال قصير المدة لعدم الثقة بأعوان يعتمد ولاؤهم على استمرار البذل لهم. ولكن هذا الملك يمكن أن يدوم إذا اقترن بسبب يقتضي ثبوته.

هذه الوجوه الثلاثة لانتقال الملك يقابلها عند أرسطو ثلاثة عوامل تقف وراء الانقلابات السياسية في نظام الحكم الفردي، وهو نفس النظام الذي يستمد الماوردي ملاحظاته منه. والعوامل هي: ١- فظاظة الحكام، ٢- تحقير المرؤوسين، ٣- طمع المرؤوسين في الحكم والثروة. أما في الحكم الملكي المقيد بشريعة فالانقلاب يحدث على أحد وجهين: الأول خروج أعوان الملك على طاعته والثاني تحول الملك إلى طاغية بتعطيله للدستور. وبالمقارنة نرى الماوردي وأرسطو يعطيان للحاشية دوراً أساساً في الانقلابات ولكنهما يفسحان في نفس الوقت مجالاً لتأثير العامة يعبر عنه الماوردي بجعله مُلك التفويض أكثر دواماً بسبب استناده إلى رضا الناس، وعند أرسطو ماقرره بشأن السبب الأخير للانقلاب الذي يتعرض له الحكم

الملكي حين يخرج الملك على الشريعة ويتحول إلى طاغية. ويعني ذلك، إذا استخدمنا تعبير الماوردي، تحول ملك التفويض إلى ملك قهر. أي إلى طغيان.

سياسة الملك تتألف من أربع قواعد:

عمارة البلدان: التنمية والإعمار.

حراسة الرعية: رعاية شؤونها.

تدبير الجند: الدفاع

تقدير الأموال: السياسة المالية.

في شرحه للأولى قسم البلاد إلى نوعين: مزارع أي أرياف، وأمصار أي مدن. والمزارع هي الأصل الذي تقوم عليه حياة الدولة. وهي عنده مقياس الرخاء، فأي بلد انتعشت زراعته اكتفى بنفسه فلم يحتج إلى أحد وإنما يحتاج إليه الآخرون فيكون في وسعه اجتلاب المزيد من الأموال لقاء مايصدره من المنتجات الزراعية. وللريف على الملك ثلاثة حقوق:

١- توفير وتنظيم المياه. ويلحق بهما توزيع المياه بالعدل ومنع التحكم فيها من ذوي السطوة.

٢- حماية المزارعين من العدوان والعسف لكونهم مطمح أنظار المتسلطين، حتى ينصرفوا إلى أعمالهم آمنين ولايتشاغلوا بالدفاع عن أنفسهم فيهملوا زراعة الأرض وعمارتها.

٣- تقدير الضرائب عليهم وفق الشرع والعدل مع التخفيف عنهم قدر الإمكان. ويعني هذا من جهة تجنب فرض الضرائب الاعتباطية، ومن جهة اتباع الرفق في الجباية. والسلطة التي لاتلتزم هذه القواعد هي ولاية قهر خارجة عن سيرة الإنصاف.

أما الأمصار فتحتاج إلى ستة شروط:

توفر المياه العذبة، توفر مصادر الميرة. صلاح البيئة. القرب من المراعي وغابات الاحتطاب. الموقع الحصين. وجود أرياف محيطة بالمدينة لتموينها بالغذاء. وهذه الشروط تختص بموقع المدينة . أما تأسيسها فيراعى فيه:

- توزيع المياه بطريقة يتيسر الحصول عليها دون عناء.
- تقدير الطرق والشوارع بمقاييس تجعلها من السعة بحيث لاتثير مشكلة مرور لأهلها.
- بناء المساجد الكافية للصلاة.

- بناء الأسواق.
- أن يراعى في إسكان أهل المدينة توزيعهم على مجموعات متجانسة.
- تسوير المدينة وتخصيص باب لضبط الداخلين والخارجين منها لأغراض الأمن.
- أن يُنقل إليها من أعمال أهل الصناعات والعلوم مايسد حاجة أهلها إلى هذه الأشياء.

وإذا أراد الملك أن يتخذ المدينة مقراً له فعليه أن يسكن في طرف فسيح منها ويجعل حوله حاشيته وأمراء الجيش ويفرق الحراس في بقية الأطراف لحمايته من كل الجهات. وعليه بعد ذلك أن يسكن عامة أهل المدينة في وسطها لتوفير الحماية لهم. وقد نصحه أن لايظهر للعامة كثيراً حتى لايلين في أعينهم.

لاحظ الماوردي أن المدن على نوعين: زراعية، وتجارية. والأولى أفضل لأن مواردها موجودة فيها. واشترط أن تبنى المدينة الزراعية وسط المنطقة المزروعة حتى تتساوى الطرق الموصلة إليها من جميع الأطراف. ومن مزايا هذه المدينة أن أهلها إذا نالهم حيف من داخلها تفرقوا في ريفها فعاشوا فيه وإذا نال أهل الريف حيف لجأوا إلى المدينة فأمنوا فيها. وهكذا يكون كل واحد منهما ملاذاً للآخر. أما المدينة التجارية فتلائم مطالب الملوك أي أنها للترف والزينة وليس لإنتاج المواد. - يلمح الماوردي بهذا إلى أن التجارة من الأعمال غير المنتجة - وأسلوب بناء هذا الطراز من المدن يجب أن يتماشى مع طبيعة النشاط الاقتصادي فيها.

إن الكلام على هذه القاعدة - عمارة البلدان - يشغل الجزء الأكبر من هذا الفصل، فهي الغرض المقصود من تأسيس الملك. أما القواعد الثلاث الأخرى فهي لواحق يقتضيها التطبيق الأمثل للقاعدة الأولى. ولكن القاعدة الثانية وهي حراسة الرعية تستمد أهميتها من الوجوب العقلي للعدالة فضلاً عن ضرورتها لاستقامة الدولة. وقرر الماوردي للرعية حقوقاً على الملك لاتتجاوز في مجملها المقدار الذي حدده المنصور فيما سبق، وماوصل إليه التطور السياسي لمفكري البورجوازية في العصر الحديث. أما القاعدة الثالثة فهي تدبير الجند، والمطلوب فيها أن يتفرغ الجند للجندية مع تعليمهم فنون الحرب التي هي صناعة تجمع بين العلم والعمل. وأوجب الإنفاق على الجند بما يكفيهم واشترط لهم حداً وسطاً فلا يزيدهم لئلا يصرفوها في وجوه الفساد ويستغنوا بها فيتقاعسوا عن واجباتهم ولاتنزل عن قدر

الحاجة فتشره نفوسهم إلى أموال الرعية أو تدفعهم إلى الخيانة. ودعا الملك إلى العناية باستخبارات الجيش لئلا يغيب عليه شيء من شؤون وتصرفات أفراده. ثم لفت النظر إلى أن سياسة الجند من أصعب مايعانيه المدبر للدولة لأنهم أداة البطش والقهر لديه مما يستدعيه أن يسوسهم بالحزم حتى ينقادوا له وإلا صار مقهوراً لهم. وتشير هذه الالتفاتة إلى واقع التغلب العسكري على الخلفاء منذ مقتل المتوكل.

القاعدة الرابعة تخص السياسة المالية. وينص الماوردي على تقدير الأموال كمهمة أساسية للسلطة ولكنه يعترف بصعوبتها لأن الملك يرى بسبب قدرته إمكان بلوغ كل غرض بأية وسيلة يختارها مما يبعث على الاختلال. إن السياسة المالية الحكيمة تقتضي مبدأين:

الأول تقدير الدخل أي الإيرادات. ويشترط لاستقامته أن يكون مقيداًبما نصت عليه الشريعة بلا زيادة أو نقصان.

الثاني تقدير الخرج، أي المصروفات، ويخضع هذا لاعتبارين هما المطلوب والممكن، حتى لايقع تعسف في الإنفاق يعجز عنه الدخل. وقاس حال الدولة على ذلك فأوضح أن المُلك الذي يزيد فيه الدخل على الخرج هو الملك السليم لوجود احتياطي للنوائب تأمن الرعية به من التعدي إلى أموالها. أما المُلك االذي يقصر فيه الدخل عن الخرج فهو الملك المعتل. وصاحب السلطة يضطر في هذه الحالة إلى مخالفة لوازم الشرع وقوانين السياسة في جباية الأموال فيُهلك الرعية، وقد يقتدي به العسكريون فلا يقوى على منعهم.. هناك حالة ثالثة يتكافأ فيها الدخل والخرج وفيها تكون الدولة سليمة الأوضاع في زمان السلم ولكنها تختل إذا دهمتها الحوادث من حروب وغيرها. وعلاج هذا الوضع يكون بإحسان الملك إلى رعيته وعدله فيهم في الظروف الاعتيادية حتى يكونوا له عوناً إذا اختلت أموره. لأن استعداد الناس للتضحية من أجل السلطة يكون رهناً بالمكاسب التي وفرتها لهم.

يواصل الماوردي سرد قواعد السياسة الناجحة فيتحدث عن أعوان الملك مبيناً أنهم كأعضائه التي لايتحرك إلا بها. فعليه أن يحسن اختيارهم من الكُفاة المخلصين وأن يعمل على تهذيبهم ومراقبتهم. ولما كان الكفاة أقلة على الملك أن لايضيعهم وأن يختارهم دون النظر إلى أنسابهم أو ماضيهم في السيادة و الجاه فإذا نفرت النفوس من صعودهم المسرع فعلى الملك أن يدرّجهم في الرتب حتى يتعود الناس عليهم. ثم

بيّن مراتب الكفاة فحصرها في أربعة: الوزراء، القضاة، قادة الجيوش، موظفي الخراج. واستطرد في وصف مايجب أن يتوافر في أصحاب هذه المراتب من المواصفات. ثم ذكر مراتب أخرى أوصى الملك بالتعامل معهم بحسب منزلتهم منه في الخدمة وحثه على مراعاة الحدود الطبقية في ذلك، والماوردي كما نعلم رجل دولة وعضو في الأرستقراطية الحاكمة.. ثم اقترح على الملك أن يكتفي بعدد مناسب من الأعوان فلا يستكثر منهم لأن الاستكثار بعد الإكتفاء تضييع للمال. إلا أنه استدرك فنصحه بعدم تضييع ذوي الكفاءة فإذا وجدهم ولم يجد لهم عملاً فعليه أن يدخرهم لوقت الحاجة. ولم يضع خطة للطريقة التي يدخر فيها الأعوان. هل يحفظون كما تحفظ الأموال إلى أن تحين الحاجة إليهم؟ وكيف يتعامل معهم أثناء عطالتهم؟

يعقد الماوردي بعد ذلك فصلاً للنوائب التي تصيب الملك فيصنفها إلى صنفين: فساد الزمن وتغير الأعوان. والأول على نوعين:مايحدث عن أسباب إلهية ومايحدث عن عوارض بشرية. الأولى هي الأقدار. والماوردي كرجل دين يؤمن بالإرادة الحرة للخالق أو مايسميه صدر الدين الشيرازي الإرادة الجزافية. وهويعتقد، كما يفهم من تسلسل آرائه في هذه المسألة، أن الله يتدخل في أمور الملك مباشرة فيمتحنه ببعض النوائب. ولمواجهتها يوصيه بأمرين: أن يصلح سريرته وسرائر رعاياه، يعني أن يتدارك أخطاءه ويصفي نيته. وفي هذا الصدد يدلي بحديث نبوي يقول: «إذا جارت الولاة، قحطت السماء». فما يصيب الملك من البلاء قد يكون نتيجة لجوره في الحكم مما يستجلب معه غضب الخالق.. نود أن ننبه القارئ إلى أن الماوردي يستشهد في مؤلفاته الدهائية والاجتماعية بأحاديث مرفوعة إلى النبي لاتوجد في مصادر الحديث المعتمدة ودون أن يعنى بالتأكد من صحة الحديث لأنه لا يتوخى في هذه المؤلفات غرضاً تشريعياً.. الأمر الثاني أن يواجه القدر برباطة جأش لأن القدر كالعاصفة إذا هبت وجب عدم معاكستها حتى تمر. ولايعطي الماوردي تفصيلاً للنوائب التي تنزلها السماء بالملك .

أما العوارض البشرية فتحسم بحسم أسبابها ولكن بعد الوقوف على السبب الحقيقي. وهو أصعب مافي هذه السياسة. ويتعين على الملك أن يعيد النظر في سياسته إذا تبين له أن العوارض حدثت بسببها، فإذا كان ذلك قد حدث عن شدة

وعسف منه تراجع إلى اللين والعطف، وإذا كان قد حدث عن تهاون عالجه بالشدة. والأسباب تحسم بأضدادها كماتعالج الأمراض بمضاداتها من الأدوية.

هذا عن فساد الزمن، ونأتي إلى تغير الأعوان فنراه مردوداً إلى أحد أمرين: أن يكون تعدى إليهم من الخارج إما لتقصير من الملك بحقهم وعدوان منه عليهم وإما لإغراء وقعوا في شباكه. ويجب صد الأخير بالحزم والحذر وبسياسة يمتزج فيها الإغراء والإرهاب. أما التقصير والعدوان فالملك مسؤول شخصياً عن إزالتهما.. الحالة الأخرى من تغير الأعوان هو مايحدث لفساد في ذواتهم أي لتغير في ولائهم بسبب من الأسباب غير ماذكر آنفاً، وهو أخطر من الأول، وإصلاحه وحسم دواعيه يتقرر بموجب قواعد السياسة في تدبير الدولة. والدولة تساس بثلاثة أمور، القوة والرأي و المكيدة. ولكل من هذه أحوال تستخدم فيها، ففي بداية الدولة حيث لم تتوطد أركانها بعد يمكن الجمع بين هذه الأمور الثلاثة بينما يمكن الاستغناء عن المكيدة عند استقرار الدولة ويكتفى بالقوة لحفظ قواعدها المستقرة، وبالرأي الجامع للسياسة العادلة.. والأخير يجب اتباعه في تدبيرالرعية في الأحوال الاعتيادية، فإذا اضطربت الأمور وفسدوا فتستعمل القوة لردع المفسدين، إلى جانب الرأي. ولايجوز استعمال المكيدة مع الرعية في أي حال. ولكن يجوز استعمالها مع الحاشية وأعوان الملك. ويعطي الماوردي تفصيلات دقيقة عن الأساليب التي يلزم اتباعها مع هؤلاء وفق الحالات التي يكونون عليها. ويرجع اهتمامه بهذه المسألة إلى تفاقم دور الحاشية في المرحلة التي عاصرها من الحكم العباسي، ومن المؤكد أنه كان يتوخى أن يضع بين يدي الخليفة، الذي كان الماوردي من رجاله الخلّص، أسساً صالحة لاستخدام الأعوان والسيطرة على نشاطاتهم.

ويكتب عن الولاة فيوصي باختيارهم من أهل البيوتات وأن يمتنع عن استخدام العوام في أعمال الحكومة. وهو بذلك يناقض نفسه فقد مر بنا قبل قليل وصيته في استخدام الكفاة دون النظر إلى مكانتهم. ثم أوصى بعدم تنقيل الولاة. فمادام الوالي مرضيّ السيرة وجب إقراره في عمله، لأنه إذا علم أن مكثه في عمله قليل عَمِل لسوق يومه واحتجن[٤] الأموال تأهباً لليوم الذي يخرج فيه من عمله. فإذا كان مطمئناً إلى بقائه في منصبه نظر إليه نظر المزارعين في زرعهم يفكر في إصلاحه ولايعالجه قبل أن ينضج! وحث الملك على عدم محاسبة موظفيه على ماكتسبوه في

---

(٤) احتجن: تؤدي هنا معنيين في وقت واحد هما الابتزاز والاكتناز.

وظائفهم لأنهم قد يكسبون بحكم المنصب من مباحات الوجوه مالاتبعة فيها عليهم(٥).

تحدث الماوردي بعد ذلك عن الاستخبارات فأوجب أن يضع تحت طائلتها الرعية والحاشية والموظفين. ويبرر ذلك بأنه لايقدر على رعاية قوم تخفى عليه أخبارهم، فربما خفيت عليه أمور من الفساد والخيانة تفضي إلى انحلال المملكة. وربما شجعت غفلة الملك على حبْك أسباب الكيد ضده فتقوى المؤامرات ويشتد خطرها. وأفضل طريقة للاستخبار هي التي تعتمد على ضربين من المخبرين؛ مكشوف ومستتر، أي علني وسري. وسيساعده ذلك على أن يكون معروفاً باليقظة فتأمن الرعية إلى حسن حراسته لها كما يتهيب أعوانه فعل الشر خوفاً من الافتضاح. وحث الماوردي على متابعة تقارير المخبرين وقراءتها بإمعان لأنها تقدم، إلى جانب قيمتها الاستخبارية، فوائد وغرائب لاتخلو من متعة وموعظة.. والاستخبارات يجب أن تمد إلى سائر أنحاء المملكة وإن كانت عناية أكبر يجب أن تُصرف إلى البعيد عن العاصمة لأن بعد الدار إذا رافقه قلة الاستخبار يبسط أيدي الظلمة في الرعية والمملكة ويعرض كلتيهما لخطر التآمر والكيد، وربما أفضى ذلك إلى فسادهم في الطاعة، وكثير من العصيان يبدأ بإهمال الملك واسترسال الأعوان في مخالفاتهم. ولايصح أن يقتصر الاستخبار على فئة دون أخرى من الأعوان فتهمل مراقبة الصالحين منهم تعويلاً على حسن الظن بهم لأن الأمناء عرضة للتلقب.

ينبغي القول إن تشديد الاستخبارات إلى هذا القدر يتناسب مع حاجة الحكم الاستبدادي والفردي. لأن المستبد يواجه باستمرار خطر التآمر، ربما بسبب انفراده بمزايا السلطة مما يثير عليه الطامعين، الذين يجدون عنده نفس المؤهلات ولايملكون في مقابلها نفس المزايا، وربما أيضاً بسبب الحاجز الذي يضعه الحكم

---

(٥) حرم مسلمو صدر الاسلام كسب المسؤولين حتى من الوجوه المباحة كالهدايا. واعتبر السبب الذي جعله الماوردي وجهاً للكسب المباح مناطاً للتحريم لأن مايكسبه الموظف بفعل مركزه الرسمي داخل في باب الغلول. وقد أشار الطرطوشي في «سراج الملوك» إلى مشاطرة عمر بن الخطاب لعماله، أي مصادرة نصف أموالهم، وقال تعليلاً لها: كان عمر رأى ماأصاب العامل من غير رشوة وإن كان حلالاً فلا يستحق ذلك لأن له بالأمرة بالقوة على أن ينال من الحلال مالاينال غيره.. وقد مر الكلام على محاسبة عمر لعماله في الفصل الثالث من هذا الكتاب.

المستبد بينه وبين الشعب بما يجعل من العسير معرفة مايعتمل في داخله من رغبات ونوايا بغير الاستخبارات. وقد علمتنا تجارب السياسة المعاصرة أن جهاز الاستخبارات يتسع في الأنظمة المعزولة عن الشعب، لاسيما تلك الأنظمة ذات النهج القمعي الفاشي التي يدفعها الشعور بالعزلة والخوف الدائم من السقوط إلى توسيع الاعتماد على أجهزة القمع والتجسس. على أن الماوردي وهو يدعو إلى تنشيط الاستخبارات لايظهر ميلاً إلى تشديد القمع، وقد بدا وهو يتحدث عن هذا الموضوع مهتماً بتيقظ الملك كشرط للمحافظة على حكمه من العبث. وطبيعي أن اليقظة في حكم فردي تعتمد، حصراً، على جهاز الاستخبارات. وقد أخضع الماوردي ضرورة هذا الجهاز لاعتبارين: الأول مايسميه حقوق الاسترعاء أي مطالب الوضع الداخلي بما في ذلك حماية الرعية. وهو المقصود بحقوق الاسترعاء. الثاني ماتوجبه حقوق السياسة وهذا يشمل التجسس علي ماتاخم المملكة من دول، ليس فقط على سبيل التيقظ ضد النوايا السيئة للجيران وإنما أيضاً لأن صلاح هذه الممالك وفسادها يسريان فيما جاورها.

نقرأ بعد هذا فصلاً للبحث في شؤون العملة، يوجب فيه على الملك أن يحافظ على عيارات النقود من الدراهم والدنانير فلا يسمح بغشها. ونهاه عن إلزام الناس بقبول النقود المغشوشة لأنه يحملهم على ترك التعامل بها إلى الذهب والفضة الخالصين. ويعني ذلك استهلاك أصول الأموال مع ضعف القدرة الشرائية إلا لعدد محدود من الناس هم أرباب الأموال الجمة. وفساد النقد يفضي إلى فساد أمور المملكة. هذا مادل عليه العرف. ولايتم للدولة شيء من الازدهار والطمأنينة بغير استقرار قانون الأخذ والعطاء.

تكلم الماوردي عن الضرائب وهو في صدد الحديث عن النقود فحذر من زيادتها عما أوجبه القانون الشرعي. أو من فرض ضرائب لم ينص عليها. وكانت السلطة الاسلامية قد اتبعت هذا الخط منذ الأمويين فتصرفت في نسب الضرائب المقررة، كما فرضت ضرائب جديدة شملت المزارعين وأهل المدينة. وتعرف ضرائب المدن غير المنصوص عليها في الشريعة باسم المكوس. وقد جوبهت هذه السياسة باستنكار من قبل المعارضة السياسية كما أدانها الفقهاء. ويجد القارئ في هذا الفصل وصفاً للأوضاع الناجمة عن التعسف في فرض الضرائب يبدو أنه مستمد من واقع الحال. وقد لفت الانتباه إلى أن زيادة الضرائب تستلزم العنف لتحصيلها لأن الناس لايدفعونها عن طيب خاطر مما يترتب عليه نفور الرعية من الحكم، مع

اشتطاط الموظفين الذين يجدون في مثل هذه الأحوال فرصاً للكسب الحرام. وينتهي هذا كله إلى عكس المطلوب وهو نقص حصيلة المأخوذ من الضرائب، وذلك بسبب المماطلة في الدفع مع مايلحق الزيادة في الضرائب من انفتاح أبواب جديدة للصرف يؤدي إلي زيادة النفقات في مقابل الزيادة الحاصلة في واردات الضريبة.

تشغل خصومات الملك حيزاً مهماً من تسهيل النظر. ومن رأي الماوردي أن على الملك مداهنة الأعداء قبل مكاشفتهم بالخصومة. ودعاه إلى دفع الحرب بالمكيدة مااستطاع سبيلاً إلى ذلك لأنه في المكايد لايخسر الاّ الأموال وبالحروب يخسر من الأرواح. وقسم الأعداء إلى ثلاثة أصناف أعطى لكل منها نوعاً من التعامل بسبب حظه من القوة، فأوصاه، بانتهازية مكشوفة، أن يلاطف ويلاين الأقوى وأن يتطاول على من هو أضعف منه وأن يقارب ويسالم من يكافئه في القوة.. فإذا لم تنفع المداهنة نظر في أمر الحرب فدرس مايتوقعه من نتائج الفوز والخسارة ليضع خطته في ضوئها. وهو يبني التوقع على ثلاثة احتمالات تتصل بسيرة الملكين المتخاصمين:

١- أن يكون الملك أعدل.

٢- أن يكون عدوه أعدل.

٣- أن يتكافآ في العدل.

والعدل هو العامل الحاسم في ترجيح كفة أحد الخصمين. ويؤخذ من تعليله لذلك أنه راجع أولاً إلى القيمة الذاتية للعدل بوصفه من أركان القوة الروحية. ثم إلى موقف الرعية من الملك فإذا كان عادلاً وقفت وراءه في حربه وإن كان جائراً خذلته وربما نصرت عليه خصمه. ولذلك يجب على الملك أن يخوض الحرب بلا تردد إن كان واثقاً من عدله ومن حب رعاياه، وإلا وجب عليه التروي ودفع الحرب بالكيد والحذر. أما عند التكافؤ بين الملكين في العدل فقد أدلى بتحليل مبهم يقول فيه إن الزمان إذا كان صالحاً فإن الظفر يكون إلى جانب الملك الذي أعوانه أصلح وإذا كان الزمان فاسداً مالت احتمالات الظفر إلى من كان أعوانه فاسدين، بسبب المناسبة بين الزمن والأعوان في الصلاح والفساد. وفكرة صلاح الزمان وفسادها من الأفكار الغامضة التي ترددت في الفكر الاسلامي دون أن يكشف عن مقاصده. وقد استخدم تعبير الزمان في اصطلاحات فضفاضة تشمل المجتمع والسياسة وأخلاق الناس مقترنة في الغالب بتعلقات غيبية تضفي على الزمان معنى مقارباً للقدر أوأشد غموضاً منه. ومن العسير أن نستخلص أي مغزى من الطريقة التي

الصحراوية فأوصى باتباع الرفق معهم وذلك لصعوبة حياتهم. وأكد العباسي على محاربة الطائفية في المدن لأنها تؤدي إلى فتن عظيمة وخطوب جسيمة وأثار الانتباه إلى دورها التخريبي في الكثير من بلدان الشرق.

وأوجب المؤلف على الملك محاربة البدع المخالفة لما عليه الجمهور، يقصد ماهو مخالف للعقيدة السنية التي كانت قد صارت عقيدة جمهور المسلمين آنذاك. وقد سبق للماوردي أن دعا بمثل هذه الدعوة في نصيحة الملوك. لكنه نهى عن استعمال العنف لهذا الغرض بعد أن لاحظ أن البدع قد انتشرت وترسخت في المجتمع الإسلامي فلم يصبح من المعقول مقاومتها بالقوة. ورأى أن الأسلوب السليم لذلك هو العمل الفكري الذي يجب أن تقوم به الدولة وتساعد عليه لحماية الجمهور من خطر الهرطقة. أما العباسي فلم يقترح وسيلة معينة فاكتفى بالنص على اعتبار هذه المهمة من واجبات الدولة. ولما كانت الفلسفة هي إحدى أخطر أشكال البدع فإن على الملك ألا يتهاون معها. لكن العباسي أكد في نفس الوقت على الأهمية الكبيرة للعلوم فاعتبر من شروط الملك الهُمام أن يكون مثقفاً مطلعاً على علوم عصره في حدود المستطاع وأن يرعيالعلم وأهله. وأثار الانتباه إلى أن بقاء الدول وطول عمرها رهن بتعظيمها للعلوم وتمكين من يشتغل بها ورعاية جانبه. ثم أشار إلى دولتي الفرس واليونان فقال إن عظمتهما واستطالة مدتهما مدينان لاهتمامهما بالعلم.

إن هذا التمييز بين الفلسفة والعلوم يرجع في الحقيقة إلى زمن المتوكل، الذي اضطهد الفلسفة وعلم الكلام بينما شجع العلوم وكان من رعاتها المبرزين. وقد تبناه الغزالي في تهافت الفلاسفة كما تقبلته الأوساط الفقهية المعتدلة. ومعرفة السبب في هذا الاتجاه ليست عسيرة، فالفلسفة خطر على العقائد الدينية أما العلوم فأداة للعمران والتقدم الحضاري ولاتحمل خطراً مباشراً على العقائد مادامت مجردة عن تعلقاتها الفلسفية. ولاسبيل إلى التخلص من ضغط الحاجة إلى مثل هذه الأداة في مجتمع يزاول نمواً حضارياً، على الرغم من حضور الدين كعامل سلبي.

في حديثه عن الحروب قال العباسي إنها عوارض كالأمراض يجب دفعها بالسياسة مالم تلجئ الضرورة إلى خوضها. على أن لبعض الحروب أسباباً معقولة تترتب عليها نتائج مهمة وهذه الأسباب هي:

- تأسيس دولة.
- تثبيت أركان دولة قائمة.
- الدفاع ضد العدوان الخارجي.

- حرب دينية بين أهل ملتين
- التوسع

تدخل هذه الأمور في حكم الضرورات. وهناك حروب لاتترتب عليها نتائج على هذا المستوى من الخطورة وهي:

حروب الفتنة والسلب

حروب القبائل - الغزو

وهذه داخلة في حكم العبث والفوضى...

إن البحث في مشروعية وعدم مشروعية الحرب هي اليوم من موضوعات القانون الدولي. وقد روعيت في التمييز بين هذه الحالات معايير جديدة مستمدة من تطور المجتمع البشري في العصر الحديث. ومن حق العباسي أن يذهب بفضيلة السبق إلى وضع هذه المسألة على بساط البحث وإن تكن أسبابه المعقولة ليست كلها معقولة في نظر الباحث المعاصر.

في الأبواب المكرسة لخصوصيات الملك قال المؤلف ان الهيئة المثالية للملك تقتضي صفات الهيبة والفطنة والذكاء وفخامة الصوت، وأن يكون لباسه من أفخر اللباس. أما الزي فيخضع للعادة السائدة في الزمان والمكان. ويذهب العباسي مذهباً غريباً في تمييز الملك عن سائر الناس فيحرم تقليده في ملابسه ويوجب انفراده بزي وهيئة خاصتين به. وهناك وصايا حول طعام الملك وشرابه ومتعه الشخصية وحول الرياضة وأشكالها مع تفصيل للألعاب الرياضية المناسبة لأعضاء الجسم. ووصايا حول الأولاد حث فيها الملك على عدم تكثيرهم حتى يستطيع تربيتهم على نحو أفضل كما أعرب عن عدم تحبيذه للتكثير من النساء.

في عرض لأصول السفارة أوجب العباسي أن يتصف السفير بحسن الوجه والاسم وأن يكو ن تقياً ورعاً لايؤثر فيه الإغراء فيخون واجبه أو يتسامح فيه. وأن يكون له من العقل والرزانة مايستطيع به أداء الواجب المكلف به في سفارته على الوجه المطلوب. والسفير قد يكون واحداً - لاننس أن السفارات لم تكن ثابتة وإنما كانت على شكل وفود تقوم بمهمة وتعود إلى وطنها - وربما اقتضت الحاجة تأليف الوفد من ثلاثة: عسكري وقانوني وإداري. وهناك شرح مفصل لكيفية إرسال الوفد وتأمين طرقه وتوفير متطلباته الشخصية وشرح آخر لكيفية استقباله لدى العودة. كما تناولت هذه الفقرات أصول التعامل مع الوفد الأجنبي.

❖ ❖ ❖

أسفلها.. الثاني أن كثرتهم مانعة من ظهور الصلاح في جهاز العمل لأن كثرة العاملين مع القلة في عدد الأمناء والكفاة تعني زيادة في عناصر الفساد والخيانة.

في الباب المكرس لسياسة العامة رفع الماوردي شأن الرعية ودورها في المملكة إلى مرتبة متميزة من بين سائر القوى الفاعلة فيها. فالرعية مصدر قوة الملك. وهي لدى المقارنة بقوة جنوده وأعوانه أقوى. كما لوقورنت أيضاً بقوة أعدائه. فالخطر الناجم عن معاداة الرعية أدهى من الخطر الخارجي. ثم إن الدولة تكتسب تقدمها وهيبتها من صلاح الرعية وانتظام أمورها. وبالعكس كلما كانت حالة الرعية خسيسة متردية كانت المملكة أخس شأناً وأنزر دخلاً. ولكي يتم التنسيق بين مصالح التقدم في المملكة وبين انتظام الرعية ثمة خطوط عريضة يتعين على الملك العمل بموجبها. وقد اشتملت جملة من هذه على التقيد بأحكام الشريعة وعني في أثناء النص على ذلك بتأكيد سلطة القضاء وتوسيعها لتشمل الملك نفسه إذ دعاه إلى قبول التقاضي مع أي فرد من رعاياه، على أن يكون أمام القضاة في منزلة واحدة مع من يقاضيه. وضرب له أمثلة من سيرة الخلفاء الراشدين. ولم ينس الماوردي مركزه كرجل دولة فدعا الملك إلى معاملة الناس بحسب طبقاتهم، ورغم أنه قيدها باعتبارات عملية فدعا إلى مراعاة ذوي الكفاءة والنجدة فإن المنزلة الرفيعة تبدأ عنده بأولاد الملوك والأشراف وذوي الأنساب ورجال الدين، ثم الفصائل التي تليهم من الدهاقين والملاك والتجار ومن دونهم. ،والتناسب مفقود بين التدرج بحسب هذه الطبقات والتدرج بحسب الكفاءة لأن الأخيرة لاتخضع للحدود الطبقية.

من قواعد انتظام أمور الرعية أن يتعرف الملك أحوالها. ويقتضي ذلك تقوية جهاز التجسس – الاستخبارات. ولكن من المعلوم أن هذا الإجراء يخدم الملك دون الرعية، التي تكون في العادة الضحية الأولى للجهاز المذكور. ومن دون أن يلتفت الماوردي إلى تناقضه أوضح في شرحه لكيفية الاستفادة من الاستخبارات أن في الرعية أنماطاً من الناس لايحملون نوايا طيبة للملك وهؤلاء هم الأعداء الداخليون الذين يعرفون مواطن الضعف في المملكة. فإذا أحكم الملك فعالياته التجسسية أمكنه معرفة هذه العناصر ومعرفة الأسباب التي حملتهم على مناوأته. وانتقل من هنا إلى سرد الأسباب المحتملة في مثل هذه العلة. ثم أعطى وصفاً لعلاج كل حالة على حدة. والغالب على هذه الوصفات أنها مكايد لاترخص بالقمع إلا في أحوال معدودة. والماوردي بوجه عام ضد الميول الإرهابية للسلطة.

يلي بعد هذا، باب تدبير الأموال، وتتكرر فيه مطالبة الملك بعدم تجاوز ماقرره الشرع في الجباية والإنفاق. وقال إن الملك الحازم في كل عصر ومن كل ملة هو من يمشي على قوانين شريعته في هذه السياسة. ثم تحدث عن أخلاقية التصرفات المالية فذكر البخل والجود والتبذير. وقد استخدمت هذه التعابير في البحوث الدهائية وفي المواعظ وفلسفات الأخلاق دون تفريق بين ماإذا كان موضوعها ملكاً أم فرداً عادياً. ويرجع ذلك إلى أن الكتابة تجري هنا ضمن أجواء الحكم الفردي حيث يتخذ الحاكم صفة الرجل الذي يملك بين يديه أموالاً طائلة يتصرف بها تبعاً لمزاجه الشخصي. ويشترك في هذا المنحى كل من الدهائيين المسلمين ومكيافللي، الذي كتب في الأمير عن البخل والجود بنفس الطريقة لأن أمير مكيافللي هو الآخر نموذج فردي. على أن الماوردي يفاجئنا بإعطائه معنى مغايراً لهذه المصطلحات آخذاً بالاعتبار كون الملك رئيساً للدولة. إن هذا مايستفاد من بعض عباراته التي تقول إن أدنى منازل البخل أن يمنع المال سبيل الحق التي شرعها الدين، فالملك عنده يكون بخيلاً إذا أخذ الأموال من غير حقها وأنفقها في غير وجهها. أما التبذير فهو أن ينفق أمواله في المحرمات من قبيل وسائل اللهو الشائعة في قصور الحكام أو أن يكثر من بناء القصور أو يتخذ من الأثاث مالا يحتاج إليه. وبوجه عام فإن كل ماأنفق في معصية الله مما يكسبه إثماً أو ذماً عند العقلاء فهو تبذير وإن قلّ، وكل ماأنفقه بخلاف ذلك فهو جود وإن كثر. ولاعلاقة لهذا التفسير بالمعنى اللغوي أو الاصطلاحي لهذه المفردات.

يرد في الباب التاسع حديث عن العلاقات الخارجية أوجب فيه أن يحل الملك خلافاته مع الملوك الآخرين بالطرق االدبلوماسية - المفاوضة واستعمال المكيدة. وفي حالة التهديد بالحرب حذره من أن تُستغل المفاوضة لزيادة قوة العدو ودعاه إلى عدم إتاحة الفرصة لمثل ذلك وقال إن الحرب إذا وجبت، أي إذا لم يجد عنها محيصاً، فعليه أن لايتردد في خوضها. واستطرد من هنا فاستقصى أصول الحرب التي إذا تقيد بها الملك ضمنت له الفوز.

في الباب الأخير من نصيحة الملوك عرض لتصرفات الملوك المسلمين المنافية للشرع الإسلامي ووجهات نظر الفقهاء بشأنها. يبدأ العرض بمقدمة طويلة حلل فيها الأشياء حسب استعمالاتها ودرجات الضرورة فيها مع تبيان ما هو حرام أو حلال أو مشتبه منها والجهات التي ينصرف إليها استعمال الشيء الواحد. ثم سجل وجهة نظره في هذه المسألة فندد بإتيان الملوك للمحرمات المتفق عليها كشرب

الخمر والزنا ولبس الحرير واستعمال أواني الذهب والفضة. وأجاز الغناء بشرط عدم تطرقه إلى أمور محرمة كالحث على الفجور وأن يقتصر على ماهو نافع ومقبول من الكلام. ولم يعترض على لبس الألبسة الناعمة عدا ماهو داخل في عداد الحرير كما تساهل في مظاهر الأبّهة فلم ير فيها حرجاً مادامت تؤدي إلى إعزاز مملكة الإسلام. وبإجمال: اعترض الماوردي على المحرمات القطعية وأجاز مادونها. ويدخل في قائمة التصرفات التي تسامح فيها مجمل ماكان شائعاً في زمنه في أوساط ذوي السلطة. وبحكم مركزه في الدولة، كان عليه أن يعطي المبرر الشرعي لتصرفات أولياء نعمته وهو ماهدف إليه من تخصيص هذا الباب، وإن كان ذلك لم يحل دون تسجيل تحفظاته بوصفه فقيهاً.

قوانين الوزارة

الكتاب الثالث للماوردي في الدهاء هو قوانين الوزارة. وقد طبعته مكتبة الخانجي في القاهرة سنة ١٣٢٩ بعنوان أدب الوزير. والكتاب صغير الحجم يقع في ٥٨ صفحة تناولت القواعد والآداب المناسبة للوزير الناجح. والوزير عند الماوردي جامع لصفتي السائس والمسوس، فهو سائس للناس مسوس للملك مما يوجب عليه أن يعرف كيف يجمع بين الصفتين ويعطيهما حقهما. وقد تحدث عن النوعين المعروفين للوزارة في العصر العباسي وهما وزارة التفويض ووزارة التنفيذ، فاستقصى الحدود القانونية لكل منهما ثم ذكر مايستدعيانه من أصول الدهاء؛ فوزارة التفويض تجمع السيف والقلم فهي تشترط وزيراً يتمتع بالسطوة والمعرفة أما وزارة التنفيذ فتحتاج إلى الرأي والحزم، لأن وزير التفويض يقوم مقام الملك والخليفة أما الأخير فيعمل بمقتضى أوامرهما. وتترتب على وزير التفويض مهام ثقيلة لأنه مسؤول عن زيادة عمران الدولة وتكثير ثرواتها، كما أن عليه المساهمة في توسيع الدولة. وتدعو هذه الغاية إلى الحزم وربما اقتضت الحرب ولكن الأولى أن يلجأ الوزير إلى الكيد والاحتيال بدلاً من المغامرة في الحرب. ويعبر الماوردي بذلك عن النزعة التوسعية للدول الكبيرة.

يتولى وزير التفويض أيضاً مهمة الدفاع عن أمن المملكة وحمايتها من كيد الأعداء المنافسين في الداخل والخارج. والأعداء المنافسون ثلاثة أصناف: أكفاء عاقلون يجب مقاربتهم ومسالمتهم لكسب ودهم. وعظماء متقدمون يجب الحذر منهم مع ملاينتهم. وطامعون في السلطة وهؤلاء يردعون بالقوة. ولم أفهم معيار التفريق

بين هذه الأصناف كما لم يكشف الماوردي بالتفصيل عن هوية كل صنف لكي نعرف من هي الفئات المعنية بهذا التصنيف.

والوزير مهما تكن صفته يحتاج إلى موظفين يكلَّفون بواجبات الدولة الرسمية. ولاختيارهم يؤخذ بنظر الاعتبار أن هناك أربعة أصناف من الناس:

خيِّر عاقل. خير جاهل. شرير عاقل. شرير جاهل.

الأول يصلح لكل الأمور فيستعان به دون تحديد.. الثاني يصلح لأمور لاتتطلب علماً. أما الثالث فيمكن الاستعانة به مع الحذر من مكره. والأخير لايجوز الاعتماد عليه البتة. ثم حدد شروط تعيين الموظفين، وهي تختلف تبعاً لنوع العمل، وذكر اختصاصاتهم وصلاحياتهم كما تحدث عن عزل الموظفين فقيده ببعض الشروط ونهى عن العزل الكيفي، الذي قد يقدم عليه الوزير دون سبب معقول.

لاحظنا سابقاً أن كتب الماوردي هي أفضل غرارات النظر الدهائي عند المسلمين. ويبدو هذا المؤلف مع افتراض الثقة غير القابلة للشك في أنه كتب بالفعل كل هذه المؤلفات، كاتباً سياسياً لامعاً لاتقل براعته في هذا الحقل عنها في الفقه الذي يعتبر فيه من الأعلام المبرزين. على أن التأليف السياسي لم يتوقف عند هذا الكاتب الكبير فقد وصلت إلينا مؤلفات كثيرة من الأزمنة التالية يحتوي بعضها على مادة سياسية ثمينة. وقد اخترنا منها لهذا الغرض كتابين يتميز الأول في أن كاتبه من الملوك، أما الثاني فبمادته الشاملة التي تناهز، إن لم تفق، محتوى كتب الماوردي. وسنبدأ بالكتاب الأول لنرى كيف يتحدث ملك مثقف بنفسه عن قضايا السياسة. والكتاب من تأليف السلطان موسى بن يوسف أبو حَمُّو الذي حكم في الجزائر من سنة ٧٥٣ إلى ٧٨٨ أو ٧٩٢ على اختلاف الروايات. عنوانه «واسطة السلوك في سياسة الملوك«» وقد طبع عدة طبعات في كل من الجزائر وتونس واستنبول.. ذكر المؤلف في المقدمة أن الغرض من الكتاب إيضاح قواعد السياسة الحكيمة لولده حتى تكون مرشداً له عندما يستقل بالمُلك. والكتاب على أربعة أبواب:

الباب الأول في قواعد المُلك والوصايا والآداب والحِكَم المرشدة إلى الصواب.

الباب الثاني في قواعد المُلك وأركانه ومايحتاج المَلك إليه في قوام سلطانه.

الباب الثالث في الأوصاف التي هي نظام المُلك وكماله وبهجته وجماله.

الباب الرابع في الفراسة.

وقد استخدم المؤلف تجاربه الشخصية كنماذج للسياسة الحكيمة التي يتعين على ولده اتباعها. وأهم مافي الكتاب هو الباب الثاني الذي بحث فيه قواعد الحكم

ومايحتاج إليه الملك من الخصال لتستقيم أموره. وقد صنف الملوك لهذا الغرض أربعة أصناف يبدو أنه استمدها من تاريخ الفرس والعرب وهي:

١- من له عقل يصلح به دنياه وآخرته ومثاله عمر بن عبد العزيز.

٢- من له عقل يصلح به دنياه دون آخرته ومثاله ملوك الفرس وبعض الملوك الحازمين من بني أمية والعباس.

٣- من له عقل يصلح به آخرته دون دنياه. ولم يضرب له مثلاً.

٤- من له عقل لايصلح به دنياه ولاآخرته ومثاله الوليد بن يزيد الأموي والأمين العباسي.

وأفضل الأصناف عنده هو الأول لأنه يمزج بين السياسة والتقوى ويراعي مقتضيات كل منهما، فيقوم بأمور الدولة على الوجه المطلوب دون أن يشتط في سلوكه الشخصي عن القواعد المأمور بها في الشرع. وهذا النوع من الحكم يرجى له الدوام والانتظام. على أن القسم الثاني هو الآخر يكون ثابت الأركان طويل العمر رغم أن أصحابه ليس لهم دين ماداموا سائرين في السياسة على طريقة تستجيب لدواعي العدل والعمران. ويلاحظ السلطان أبو حمُّو أن الحكم يدوم مع حسن السياسة والكفر ولايصح العكس، أي أنه لايدوم مع سوء السياسة والدين - راجع حول هذه القاعدة الفقرة المعنونة «الصلة بين الدين والدولة» من الفصل السابق - ولهذا السبب فالصنف الثالث، أي الذي يصلح آخرته دون دنياه يؤول إلى خراب، وهذا هو الحكم الديني البحت. أما القسم الأخير فهو كالثالث لادوام له. وقال عن هذا النوع من الملوك بأنه يجور على الرعية ويحدث الحوادث عليهم، يعني أنه يفرض عليهم التزامات غير شرعية من قبيل أن يرهقهم بالضرائب أو يرفع الأسعار أو يكلفهم أعمالاً لاطاقة لهم بها. ومثل هذا الملك يحسن لمن أساء ويسيء لمن أحسن ويكل الأمور إلى غير أهل الكفاءة وهو في غالب أحواله منهمك في الملذات.

إن هذا التصنيف للملوك يتمتع بأهمية نسبية بمقدار تأكيده على أولوية العمران والعدل - بصرف النظرعن المفهوم الفضفاض لهذا الأخير - مع تصريحه بالتعارض بين الحكم الديني البحت وبين متطلبات السياسة المدنية إلى حد اعتباره الأول من عوامل خراب الدول. ويبدو لي أنه لم يعثر على غرار لهذا الصنف من الملوك في التواريخ المعروفة لديه فنص عليه كافتراض منطقي ممكن الوقوع. على أننا لنجد في هذا العصر أمثلة تطابق الوصف الذي ذهب إليه هذا السلطان المثقف. فقد عاصرنا أنظمة حكم اعتمدت على الدين البحت ورفضت الاتصال

بالدنيا فبقيت لذلك منعزلة عن مجرى الحياة ولم تأخذ بأي سبب من أسباب التطور. من هذا القبيل حكم أسرة آل حميد الدين في اليمن، وحكومة الدالاي لاما في التبت فعند هذه الحكومات يقترن المحتوى الديني الخالص للدولة بالتخلف الشامل في كافة وجوه الحياة تبعاً لما أكده السلطان المذكور.

يعكس أبو حمُّو بهذه الملاحظات الثاقبة، بقايا الوعي السياسي للإسلام، الذي كان لايزال يحتفظ في زمانه ببعض الفاعلية. وفيما عدا ذلك لايجد القارئ أفكاراً تتجاوز إطاره الشخصي كملك مما يفقد الكتاب كثيراً من المزايا التي تمتعت بها مؤلفات الماوردي مثلاً.

الكتاب الثاني عنوانه **آثار الأُوَل في ترتيب الدول** لكاتب غير مشهور هو الحسن بن عبد الله العباسي ألفه للظاهر بيبرس (٦٧٦ هـ). وللكتاب طبعة قديمة في القاهرة غير مؤرخة. وقد جعله مؤلفه على أربعة أقسام وزع كل قسم إلى أبواب. ولإعطاء فكرة عن اتساع موضوعاته أضع بين يدي القارئ فهرس الكتاب كما وضعه المؤلف:

القسم الأول: في الضوابط والأصول وقواعد المملكة. وأبوابه:

١- في فضل المُلك والحاجة الداعية إليه.

٢- في أركان المُلك ودعائمه وقوانينه.

٣- في مجمع الملك وهيئاته وخصاله وأبهته.

٤- فيما يجب للملوك على الرعية وللرعية على الملوك

٥- في حسن سيرته مع الملوك المجاورين والقبائل والأوداء والمعاندين.

٦- في سيرة الملك مع أمراء دولته وأركان مملكته.

٧- في سيرة الملك مع أهل الشريعة والعلماء والفقهاء والفضلاء.

٨- في حسن سيرة الملك مع العُبَّاد والنساك وقبول نصائحهم.

٩- في سيرته مع ذوي الشرف والبيوتات وإعانتهم.

القسم الثاني: في أصول الملك في ذاته مع خواصه وخدمه. وأبوابه:

١- في آداب الدخول عليه ومخاطبته ومجالسته .

٢- في أحوال الوزراء واختيارهم ومايجب لهم وماعليهم.

٣- في كتاب الرسائل والدواوين ومالهم من الرسوم والقوانين.

٤- في ولاة المظام.

٥- في أصحاب البريد والأخبار والعيون.
٦- في الحُجَّاب والنقباء والحرس والأعوان،
٧- في ذكر رسل الملوك وصفاتها وهداياها وأتحافها.
٨- في صحبة السلطان وشرائطها ومايُحمد ويذم من ذلك.

القسم الثالث: في الأمور المختصة بالملك وخواصه وحاشيته. وأبوابه:
١- في هيئة الملك ولباسه وركوبه وجلوسه وانفراده بخصائص يتميز بها.
٢- في آداب الأولاد والأقارب وحسن السيرة معهم.
٣- في آداب خواص الملك معه في جميع أحواله.
٤- في أمر الحرم وسياستهن.
٥- في سيرة الملك مع مماليكه والخدم وتفضيلهم.
٦- في طعام الملك والأدب فيه.
٧- في سماع تلاوة القرآن والمنادمة والمسامرة.
٨- في مجلس السماع - الغناء- وراحة النفس واختيار ذلك.
٩- في الرياضة واللعب بالكرة والمطاردة.
١٠- في الصيد وصفات الجوارح والكواسر وأمراضها وعلاجاتها.

القسم الرابع في الحروب. وأبوابه:
١- في وصف أجناس الناس واختلاف أصنافهم وأطوارهم.
٢- في الشجاعة وحدّها وفضلها وصفاتها.
٣- في الفروسية ورياضة الخيل والركوب.
٤- في الأسلحة واستعمالها في الحرب وصفات الرمي وفضله، والطعن والضرب للغزاة والحث على الجهاد.
٥- في تولية الأعمال والمدن والأمصار.
٦- في حفظ الثغور والقلاع ومايجب من أمرها.
٧- في الحروب والمصافات وتعبية العساكر.
٨- في الكر والهزيمة وماينبغي أن يفعله الهازم والمهزوم.
٩- في الحصار وفتح القلاع وماينبغي أن يفعله الحاصر والمحصور.
١٠- في حروب البحر وصفاتها.

هذه الأبواب تكشف كما قلت عن اتساع موضوعات الكتاب. في حين تدل معالجات المؤلف لموضوعاته على خبرة سياسية جيدة مع ثقافة تستوعب عدداً من

وجوه المعرفة الشائعة في عصره. وقد أعطى المؤلف تفاصيل دقيقة عن تنظيم المدن خططياً واجتماعياً وحرَفياً. كما تحدث عن حقوق الرعية فدعا الملك إلى استعمال الرفق معهم وقال إن الرفق لا العنف أصل السياسة ومدعاة للحصول على رضا الناس. كما دعا إلى ضمان معيشة الفقراء والعاجزين وعدم إهمال شؤون الناس إلى الحد المفضي إلى هلاكهم بسبب العوز. ودعا إلى كف الجند عن الرعية وذلك بأن تُتخذ منازلهم في معزل عن منازل الرعية وأن يكون لهم جامع مفرد وحمامات مفردة. وأوجب ألا يشتغل العسكريون في الحِرَف لأنهم إذا عملوا في الزراعة أو التجارة أو غيرهما ضعفت أحوال الرعية من عدم التسبب الناجم عن مزاحمة العسكريين لهم بما يتمتعون به من نفوذ وسطوة، كما تضعف بيوت الأموال من عدم تحصيل الضرائب للسبب نفسه. إن هذه الوصية ترتبط بالطابع العسكري لدولة الظاهر بيبرس التي عاش المؤلف في كنفها مما اقتضى أن يضع حدوداً تمنع من طغيان العسكريين على الجمهور كما يحدث عادة في الدول ذات الأنظمة العسكرية حتى اليوم.

وتناول العباسي قضايا الأمن العام فبحث في أصناف المجرمين مستقصياً الدوافع المختلفة للسلوك الإجرامي. وحول الطريقة الناجعة في حسم مادة الإجرام أوصى بإزاحة الدوافع قبل الإقدام على العقوبة فالانسان ليس مجرماً بالطبع كما يُفهم من كلامه. وفي حالة كون السلوك الإجرامي متفشياً في جماعة فإن العلاج يجب أن يعتمد على السياسة لا العقوبة. من هذا القبيل إن أهل الجبال والقبائل يكون في طبعهم الظلم والقتل، كما يقول، فللتخلص من شرهم يجب أن يُشغلوا بالجهاد والأسفار. وهذا الحل يشمل كل أولئك المصابين بداء الإجرام الناشئ حسب تقديره من إفراط القوة الغضبية فيهم(٦). واعتبر إشغالهم بالحرب وتكليفهم بالمهام الثقيلة سبيلاً إلى تصريف هذه القوة فيما هو أصلح. وفي مقابل التوصية بالرفق والسياسة مع عامة الناس، دعا إلى استعمال الشدة مع حاشية الملك إذا ارتكبوا أفعالاً مخلة.. وإلى عدم قبول الشفاعات فيهم لأن جرائم هؤلاء أشد ضرراً على الناس من جرائم غيرهم بحكم مركزهم في السلطة. ثم تطرق إلى أهل القرى

---

(٦) القوة الغضبية هي واحدة من أربع قوى حصر الإغريق فيها قوى الإنسان الغريزية. والغضبية من القوى الباعثة يقول الجرجاني في تعريفها إنها تحمل القوة الفاعلية على تحريك الأعضاء عند ارتسام صورة أمر مهروب عنه في الخيال طلباً لدفعه ضاراً كان في نفسه أونافعاً. بمعنى انها قوة المقاومة ضد الأشياء الخارجية.

الصحراوية فأوصى باتباع الرفق معهم وذلك لصعوبة حياتهم. وأكد العباسي على محاربة الطائفية في المدن لأنها تؤدي إلى فتن عظيمة وخطوب جسيمة وأثار الانتباه إلى دورها التخريبي في الكثير من بلدان الشرق.

وأوجب المؤلف على الملك محاربة البدع المخالفة لما عليه الجمهور، يقصد ماهو مخالف للعقيدة السنية التي كانت قد صارت عقيدة جمهور المسلمين آنذاك. وقد سبق للماوردي أن دعا بمثل هذه الدعوة في نصيحة الملوك. لكنه نهى عن استعمال العنف لهذا الغرض بعد أن لاحظ أن البدع قد انتشرت وترسخت في المجتمع الإسلامي فلم يصبح من المعقول مقاومتها بالقوة. ورأى أن الأسلوب السليم لذلك هو العمل الفكري الذي يجب أن تقوم به الدولة وتساعد عليه لحماية الجمهور من خطر الهرطقة. أما العباسي فلم يقترح وسيلة معينة فاكتفى بالنص على اعتبار هذه المهمة من واجبات الدولة. ولما كانت الفلسفة هي إحدى أخطر أشكال البدع فإن على الملك ألا يتهاون معها. لكن العباسي أكد في نفس الوقت على الأهمية الكبيرة للعلوم فاعتبر من شروط الملك الهُمام أن يكون مثقفاً مطلعاً على علوم عصره في حدود المستطاع وأن يرعيالعلم وأهله. وأثار الانتباه إلى أن بقاء الدول وطول عمرها رهن بتعظيمها للعلوم وتمكين من يشتغل بها ورعاية جانبه. ثم أشار إلى دولتي الفرس واليونان فقال إن عظمتهما واستطالة مدتهما مدينان لاهتمامهما بالعلم.

إن هذا التمييز بين الفلسفة والعلوم يرجع في الحقيقة إلى زمن المتوكل، الذي اضطهد الفلسفة وعلم الكلام بينما شجع العلوم وكان من رعاتها المبرزين. وقد تبناه الغزالي في تهافت الفلاسفة كما تقبلته الأوساط الفقهية المعتدلة. ومعرفة السبب في هذا الاتجاه ليست عسيرة، فالفلسفة خطر على العقائد الدينية أما العلوم فأداة للعمران والتقدم الحضاري ولاتحمل خطراً مباشراً على العقائد مادامت مجردة عن تعلقاتها الفلسفية. ولاسبيل إلى التخلص من ضغط الحاجة إلى مثل هذه الأداة في مجتمع يزاول نمواً حضارياً، على الرغم من حضور الدين كعامل سلبي.

في حديثه عن الحروب قال العباسي إنها عوارض كالأمراض يجب دفعها بالسياسة مالم تلجئ الضرورة إلى خوضها. على أن لبعض الحروب أسباباً معقولة تترتب عليها نتائج مهمة وهذه الأسباب هي:

- تأسيس دولة.
- تثبيت أركان دولة قائمة.
- الدفاع ضد العدوان الخارجي.

- حرب دينية بين أهل ملتين
- التوسع

تدخل هذه الأمور في حكم الضرورات. وهناك حروب لاتترتب عليها نتائج على هذا المستوى من الخطورة وهي:

حروب الفتنة والسلب

حروب القبائل - الغزو

وهذه داخلة في حكم العبث والفوضى...

إن البحث في مشروعية وعدم مشروعية الحرب هي اليوم من موضوعات القانون الدولي. وقد روعيت في التمييز بين هذه الحالات معايير جديدة مستمدة من تطور المجتمع البشري في العصر الحديث. ومن حق العباسي أن يذهب بفضيلة السبق إلى وضع هذه المسألة على بساط البحث وإن تكن أسبابه المعقولة ليست كلها معقولة في نظر الباحث المعاصر.

في الأبواب المكرسة لخصوصيات الملك قال المؤلف ان الهيئة المثالية للملك تقتضي صفات الهيبة والفطنة والذكاء وفخامة الصوت، وأن يكون لباسه من أفخر اللباس. أما الزي فيخضع للعادة السائدة في الزمان والمكان. ويذهب العباسي مذهباً غريباً في تمييز الملك عن سائر الناس فيحرم تقليده في ملابسه ويوجب انفراده بزي وهيئة خاصتين به. وهناك وصايا حول طعام الملك وشرابه ومتعه الشخصية وحول الرياضة وأشكالها مع تفصيل للألعاب الرياضية المناسبة لأعضاء الجسم. ووصايا حول الأولاد حث فيها الملك على عدم تكثيرهم حتى يستطيع تربيتهم على نحو أفضل كما أعرب عن عدم تحبيذه للتكثير من النساء.

في عرض لأصول السفارة أوجب العباسي أن يتصف السفير بحسن الوجه والاسم وأن يكو ن تقياً ورعاً لايؤثر فيه الإغراء فيخون واجبه أو يتسامح فيه. وأن يكون له من العقل والرزانة مايستطيع به أداء الواجب المكلف به في سفارته على الوجه المطلوب. والسفير قد يكون واحداً - لاننس أن السفارات لم تكن ثابتة وإنما كانت على شكل وفود تقوم بمهمة وتعود إلى وطنها - وربما اقتضت الحاجة تأليف الوفد من ثلاثة: عسكري وقانوني وإداري. وهناك شرح مفصل لكيفية إرسال الوفد وتأمين طرقه وتوفير متطلباته الشخصية وشرح آخر لكيفية استقباله لدى العودة. كما تناولت هذه الفقرات أصول التعامل مع الوفد الأجنبي.

❖ ❖ ❖

خلاصة

هذه المجموعة من الكتب ليست كل ماكتبه المسلمون في السياسة. ولكني اخترتها لسببين: الأول أن مؤلفيها بذلوا جهداً فكرياً فاعتمدوا على استنتاجاتهم الشخصية في تقرير قواعد الدهاء. وهي بذلك تتميز من مؤلفات اقتصرت على سرد العبر والأمثال كنصيحة الملوك المنسوب للغزالي وعين الأدب والسياسة لابن هذيل. الثاني وضوح النزعة الدنيوية لدى مؤلفيها مما يميزها عن مؤلفات أخرى كتبت بروح دينية متطرفة، أشاعت فيها جواً فكرياً قاتماً. ومن أمثلتها كتاب سراج الملوك للطرطوشي.

إن الميزتين المذكورتين هما من النقاط المشتركة لهذه الكتب. وهناك أمور أخرى، من بينها الاتفاق على تأكيد العنصر الأخلاقي في سلوك الملوك وعدم السماح إلا بقدر ضئيل من المرونة السياسية على حساب الأخلاق. وليس من النادر مع ذلك أن نجدها تسقط في الانتهازية فتخرج عن هذا الخط العام. وقد مرت بنا بعض الأمثلة الدالة على ذلك. على أنها لاتصل في تجاهلها للأخلاق مبلغ مكيافللي الذي رسم الخط الفاصل بين الأخلاق والسياسة معلناً القطيعة النهائية بينهما. وكثيراً ماأدى التمسك بالمبادئ الأخلاقية إلى شيوع نبرة وعظية ومفتعلة أفقدت هذه الفصول شيئاً من طرافتها. ويمكن أن يوضع على نفس الملاك إسراف الكتاب، وخاصة الماوردي، في الاستشهاد بالشعر والحكايات والأمثال، وكان من الأجدى لو اكتفوا بالوقائع ذات الدلالات الملائمة لمقتضى البحث كما فعل السلطان أبو حمُّو الذي تحدث عن تجاربه الشخصية، أو مكيافللي باعتماده في تعزيز وصاياه على وقائع تاريخية معروفة.

واتجه بعض المؤلفين إلى توسيع مفهوم السياسة الصائبة ليشمل وصايا عن السياسة الاقتصادية والعمرانية إلى جانب الدهاء في إطاره الضيق. إن الملك الناجح طبقاً لهذا الاتجاه ليس هو الداهية فحسب بل هو من يعطي لكل جانب من النشاط البشري حقه. وقد دفع ذلك إلى الحديث عن قواعد الدول ومايجب لتأسيسها وديمومتها مع محاولات غير ناضجة للتساؤل عن أصل الدولة.

هناك أيضاً اتفاق على ضرورة التقيد بأحكام الشريعة في محاولة، لتقنين تصرفات الحكام بإرجاعها إلى أصول دستورية. كماسجل الكثير من الكتاب نقدهم

لأخطاء الحكام وأدانوا ميل السلطة إلى الجلوَزة مؤكدين على تخفيف العنف بحيث لايتجاوز الحد الذي تقتضيه ضرورات بقائها وانتظام أمرها. وقد توافرت في هذه المؤلفات شروح مسهبة للالتزامات المتبادلة بين الحاكم والشعب أشير في بعضها إلى الأثر الحاسم للشعب في قيام الدول وبقائها وزوالها. ويلتقي حول هذه النقطة كل من الكتاب المسلمين ومكيافللي. وقد جاء في كتاب الأمير مايلي: «من الضروري لكل أمير أن يكسب صداقة شعبه وإلا فإنه لايجد له أي ملجأ في أوقات الشدة» وهو ماقاله الماوردي نفسه بتوسع في تسهيل النظر ونصيحة الملوك. ولابد أن يثير التساؤل هذا الاتجاه من كتاب لم يأتوا من صفوف المعارضة وكان أغلبهم رجال دولة أو أعضاء في الحاشية. وفي وسعنا مع ذلك أن نلفت انتباه القارئ إلى مفارقة التوجه السياسي لمثقفين متبصرين يشغلون مثل هذا الموقع من السياسة الرسمية. ففي حين يتحرك الحكام تحت تأثير الشعور بالقوة فإن الحاشية المثقفة تستطيع أن تعطي لمنطق العلاقات السببية مايعطيه الحكام لمنطق السلطة. وعندما أقول: حاشية مثقفة أعني شيئين:

وعي فكري.

درجة معينة من السلطة.

ومع اجتماع هاتين الصفتين في شخص واحد فإنه يظل قادراً على التفكير بطريقة سياسية معتدلة. على أن هذه القدرة معلقة من الجهة الأخرى بالدرجة المعطاة من السلطة. ويرجع ذلك إلى أن الصفتين المذكورتين تعانيان في واقع الحال تناسباً عكسياً تتراجع فيه الأولى بمقدار ماتشتد الثانية، أي بقدر ماتتسع صلاحيات المثقف المسؤول. وفي تقديري أن المثقف يحتفظ بقدرته على مجابهة التأثيرات التي تفرضها السلطة على موقفه السياسي مادام يشغل مركزاً ثانوياً، أي مالم يتسلم صلاحيات مطلقة فيتحول هو نفسه إلى طاغية. وبمقدوري القول إن أفكاراً سياسية ناضجة ومعتدلة كالتي صدرت عن الكتّاب المسلمين تدخل ضمن هذا الواقع، الذي هو جدير أيضاً بأن يفسر لنا حرصهم على أن يتمتع أولياء نعمتهم برؤية مماثلة تضيء لهم الطريق نحو سياسات أكثر عقلانية، وبالتالي أكثر نجاحاً وإنتاجاً.

❖ ❖ ❖

عهد الأشتر

أفردت الحديث عن هذا العهد بعد استكمال البحث في الكتابات الدهائية، بالنظر إلى الخصائص التي ينفرد بها. وعهد الأشتر كتاب قيل إن علي بن أبي طالب أملاه على مالك بن الحارث الأشتر حين ولاّه مصر. وقد وردنا في روايتين: رواية الشريف الرضي في نهج البلاغة ورواية ابن شُعبة في تحف العقول. وهما متقاربتان في الزمن لأن ابن شعبة توفي في حدود ٣٨١ وتوفي الرضي في ٤٠٦. أما محتواهما فمتماثل ماعدا فروقاً في بعض العبارات ونقصاً وزيادة في فقرات معينة منهما. وهناك شك حول نسبة العهد إلى علي بن أبي طالب يرد ضمن الشك في نهج البلاغة، وتحقيق ذلك يحتاج إلى وقفة طويلة قد تخرج بنا عن غرضنا. ويقدر مايتعلق بالعهد سأكتفي بأن أضع خطوطاً عريضة لاحتمالين متعارضين بهذا الشأن:

الأول: ١- ورد في بعض الاعتراضات على صحة العهد أن أفكاره الرئيسية تجد مايماثلها في بعض وصايا الزعماء الرسميين في الأزمنة التالية. مما يرجح أن يكون العهد صدى لهذه الأفكار أراد صانعوه أن ينسب إلى علي بن أبي طالب لغرض من الأغراض.

٢- إن العهد كتب في فترة مضطربة من خلافة علي وأريد به أن يكون دستوراً للحكم في إقليم غير مضمون الولاء يتنازعه نفوذ الفريقين المتخاصمين علي ومعاوية. فهل فات الرجل أن إملاء مثل هذا الدستور في مثل هذه الظروف هو ضرب من العبث؟ لقد كانت المهمة المركزية التي أُنيطت بمالك الأشتر هي الاحتفاظ بمصر التي تتعرض لضغط شديد من معاوية بهدف الاستيلاء عليها. ومن الصعب في هذه الأحوال أن ينصرف التفكير إلى وضع نظام للحكم بمثل تلك الدقة التي تضمنها العهد.

٣- في العهد مواد تتعلق بمؤسسات لم تكن حتى ذلك الحين قد استكملت شخصيتها النهائية من بينها المواد المتعلقة بتنظيم القضاء والديوان وشؤون الكتاب. مما يثير شكاً مبرراً في صحة هذه الفقرات على الأقل.

الثاني: ١-إن الملاحظة الواردة في البند الأول ينقضها اختلاف كبير بين أفكار العهد وأفكار الزعماءالرسميين المشار إليهم.. ففي جميع الوصايا التي وردتنا عن هذا الفريق تطغى نزعة بيروقراطية متطرفة تضع حاجزاً سميكاً ليس بين

الحاكم والرعايا بل أيضاً بين الحاكم والحاشية. بينما يتضمن العهد إدانات مباشرة لهذه النزعة على النحو الذي ستكشف عنه الفقرات التالية من البحث. كما يجد الباحث فرقاً كبيراً في الاتجاه السياسي والاجتماعي فالعهد يصدر في مجمل مواده عن منطلقات المعارضة السياسية نفسها في العصرين الأموي والعباسي أما عهود الزعماء فتصدر عن وجهة النظر المعروفة لرجال الحكم المسلمين.

٢- هناك اختلاف ملحوظ أيضاً بين محتوى العهد الاجتماعي والسياسي وبين ماآلت إليه في زمن ابن شعبة والرضي اتجاهات الفرقة التي ينتميان إليها وهي الشيعة الإمامية. وذلك بعد أن اندمجت هذه الفرقة في خط السلطة البويهية متخلية عن شعاراتها التي كانت قد رفعتها في العصر الأموي وأوائل العباسي. كما أننا لانجد للرضي بالذات موقفاً اجتماعياً أو سياسياً مماثلاً لما نجده في العهد مما يجعلنا نستبعد أن يكون العهد من صنع الرضي كما يقال أحياناً.

مهما يكن من شيء فإن عدم القطع برأي نهائي حول نسبة العهد إلى علي لايمنعنا من تناوله كوثيقة تاريخية تجسد موقفاً سياسياً متميزاً عن الموقف الرسمي وهو في الحقيقة أقرب إلى أن يعبر عن أفكار وتطلعات معارضي صدر الاسلام على اختلاف تنظيماتهم وانتماءاتهم..



يبدأ عهد الأشتر بالمقدمة المعتادة للوصايا الاسلامية وهي الأمر بتقوى الله واتباع تعاليمه مع مايلحق بها من العصمة عن شهوات النفس. ثم يخاطب عامله مبيناً له أن البلاد التي سيتوجه إليها قد جريت قبله أشكالاً من الولاة وأن موقف الناس منه هو موقفه نفسه من أولئك الولاة في السابق وأنهم يتكلمون عنه بنفس الطريقة التي كان هو يتكلم بها عن السابقين وأوضح له أن سيرة الحاكم تعرف من كلام الناس عنه. يقول: «وإنما يستدل على الصالحين بما يُجري الله لهم على ألسن عباده» أو كما يرد في مكان آخر من نهج البلاغة: السنة الخلق أقلام الحق. ولابد أن يكون المقصود بكلام الناس مايعبر عن ردود الفعل تجاه سياسة السلطة ويشكل بالتالي صورة الانطباع السائد حول الوضع السياسي، أي مايعتبر في الوقت الحاضر ضمن مفهوم الرأي العام. وقد تضمنت كلمة تنسب إلى عمر بن الخطاب

هذا المفهوم بطريقة مقاربة حيث يقول في وصية لأحد عماله «اعتبر منزلتك عند الله بمنزلتك عند الناس»(٧).

يأتي هذا التعليم كمقدمة عامة تسبق تفصيل السياسة الواجبة الاتباع مع الرعية. وهنا يقول كاتب العهد:

«أشعر قلبك الرحمة للرعية والمحبة لهم واللطف بهم.
ولاتكونن عليهم سُبعاً ضارياً تغتنم أكلهم.
فإنهم صنفان إما أخ لك في الدين أو نظير لك في الخلق.
يفرط منهم الزلل وتعرض لهم العلل ويؤتى على أيديهم في العمد والخطأ.
ولا تقولن إني مؤمر آمر فأطاع فإن ذلك أدغال في القلب ومنهكة للدين وتقرّب من الغِيَر».

إن الطبيعة القمعية للدولة كمؤسسة تقوم على العنف تتجسد هنا في صيغة بشعة تظهرها في شخص الحاكم على صورة حيوان ضار يكون الـ فَرس محتوى سلوكه اليومي. وبدافع من مقته لهذه الصورة يطلب كاتب العهد من عامله أن يجعل الحب منطلقاً للتعامل مع رعيته. لماذا؟ لأنهم لايخرجون عن إحدى صفتين يشتركون بهما مع الوالي فهم بين أخ له في الدين أو مشارك له في الانسانية. وتبعاً لذلك، فإن صاحب السلطة لايملك ميزة تجعله فوق رعاياه وتسمح له بمعاملتهم كضحايا له. وعندما نضيف إلى هذا تأكيده على عدم العصمة حيث يشترك الناس كلهم في الاستعداد لاقتراف الذنوب عن خطأ أو حتى عن عمد فإن الأساس الذي تنهض عليه سياسة التنكيل بالناس يصبح لاغياً.

على أن هذه النتيجة تصطدم بقسوة العقوبات المنصوص عليها في الشريعة، مما لايدع مجالاً للاعتقاد بأن المشرع الإسلامي قد نظر إلى الناس بالعين التي نظر إليهم بها كاتب العهد. ومن المؤكد في الوقت ذاته أن كاتب العهد لايريد من عامله تعطيل هذه العقوبات فكيف إذن سيكون تصورنا للحدود التي يجب أن تتوقف

---

(٧) الطبري - جـ٣، ص٦. وقد استشهد بها الجاحظ في كتاب «البُرصان والعرجان»، ص ٢٠٧. والعامل هو سعد بن أبي وقاص.

يلاحظ أن وصية عمر تقلب القاعدة الدينية القائلة بان على المؤمن أن ينال رضا الله أولاً فهنا يتعين على الوالي أن يسعى للحصول على رضا الناس كمقدمة للحصول على رضا الله الذي ياتي في المرتبة الثانية ويخضع لمقتضى العلاقة بين الحاكم ورعاياه.

عندها وصيته؟ إن الإجابة على ذلك من الصعوبة بمكان. وإننا لمضطرون إلى الاعتراف بأن العهد يتناقض في هذا الوضع مع المبادئ التشريعية التي ينطلق منها. ولعلاج هذا التناقض كان يجب أن يعاد النظر في هذه المبادئ بما يتلاءم مع روح العلاقة المقترحة بين الحاكم والرعية. ومع ذلك، فسوف يتحتم علينا أن نبحث عن بعد آخر لهذا التعميم دون أن نغض النظر عن قصوره من الناحية التشريعية. ففي إحدى الفقرات الأخيرة من العهد نجد الكاتب ينهى عامله عن القتل الاعتباطي (سفك الدماء بغير حلها) ثم يردف نهيه عن القتل بتعداد لمحاذيره على جهة التغليظ فيعتبره مؤذناً بزوال الدولة مستجلباً لغضب الله. وهو يؤكد في أثناء ذلك أن أول قضية جزائية ينظر إليها يوم القيامة هي القتول. ثم يومئ إلى أن الحكام يلجأون إلى هذه الطريقة لترسيخ قواعد حكمهم ليلفت نظر الوالي إلى أن السلطة لاتقوى بالقتل وإنما تضعف وتكون قصيرة العمر.

وعندما نرجع إلى تصرفات السلطة الاسلامية منذ الأوان الأموي فسيمكننا ملاحظة أن هذا النهي يستهدف الوقوف ضد الإرهاب الحكومي الذي كان حينئذ محور التعامل مع المواطن العادي. ومن جهة أخرى يكتسب التأكيد على ترويض السلطة وجعل الحب بدل الإرهاب منطلقاً للسياسة الرسمية في علاقتها بالناس، أهميته في التعبير عن الدور الذي تلعبه الأخلاق في تخفيف وطأة القانون. وقد يبدو لنا عند المقارنة أن أخلاقية كاتب العهد تسمو في بعض الأحيان على روح التشريع، الأمر الذي يتمثل في بعض الوجوه في إدانته لهمجية السلطة رغم عجزه الملحوظ عن إدانة التشريع.

في سياق هذه النظرة إلى سيرة العامل مع الرعية يقول كاتب العهد إن العامة يجب أن تكون قاعدة للحكم. إن هذا ماتنص عليه الفقرات التالية:

«ليكن أحب الأمور إليك أوسطها في الحق وأعمّها في العدل وأجمعها لرضا الرعية. فإن سخط العامة يجحف برضا الخاصة وإن سخط الخاصة يغتفر مع رضا العامة. وليس أحد من الرعية أثقل على الوالي مؤونة في الرخاء وأقل معونة لها في البلاء وأكره للإنصاف وأسأل بالإلحاف وأقل شكراً عند الإعطاء وأبطأ عذراً عند المنع وأضعف صبراً عند ملمات الدهر من أهل الخاصة. وإنما عمود الدين وجماع المسلمين والعدة للأعداء العامة من الأمة، فليكن صَغْوَك لهم وميلك إليهم».

لم يبين الكاتب مايقصده بالخاصة، لكن هذه المفردة أطلقت في النصوص الاسلامية على فئتين من الناس: الأغنياء والمتنفذين أو أصحاب المال والجاه. ثم أهل الفكر. وقد استعملت الأخيرة من قبل الفلاسفة الذين تسموا بالخاصة، تمييزاً لهم عن بقية الناس لأغراض تخصهم من بينها اكتساب حق التفكير بطريقة تخالف ماعليه الجمهور. ولابد أن يكون الصنف الأول هو المقصود هنا، بالنظر إلى الموضوع الذي يتحدث عنه وهو موضوع سياسي لاصلة له بقضايا الفكر. أما العامة، فالكاتب يستعملها مرادف للرعية، استنتاجاً من عبارته « أجمعها لرضا الرعية، فإن سخط العامة.. الخ» والعامة مأخوذة من الفعل عم أي شمل واشتقت منه لتسمية الأكثرية الساحقة من الأمة، وبذلك تكون العامة هي الشعب في الاصطلاح الحديث. وللخاصة صفات سلبية هي تلك الصفات الشائعة في الطبقات المصابة بخواص طفيلية، مثل الجشع، الاتكالية ، الأنانية، وقلة الصبر، مما يجعل الاعتماد عليها في الحكم غير مضمون النتائج. هذا عدا عن أن حجمها، كأقلية، لايوفر القوة الكافية للسلطة. أما العامة فهي جماع المسلمين، أي أكثريتهم، ولكونها أكثرية فإن إرادتها - رضاها- هي المعول عليها دون الخاصة، وهي بتجردها من سلبيات الخاصة لابد أن تكون عدة مضمونة في مجابهة الأعداء. ولهذه الأسباب يتحتم انحياز الوالي إلى العامة تبعاً لقوله: فليكن صغوك لهم. والصغو في اللغة هو الانحياز.

في هذه الوصية نجد النزعة الديمقراطية لكاتب العهد متمثلة في دعوته إلى اتباع سياسة تحوز موافقة الأكثرية دون النظر إلى الطرف الآخر . ولاشك في أن إهمال رأي الأقلية في تقرير السياسةالعامة هو من المبادئ العامة للديمقراطية التي ينادي بها علم السياسة التقدمي في العصر الحاضر. ولاعبرة بما يثيره بعض الكتاب من اشتراط الإجماع في التطبيق الأمثل للديمقراطية لأن المجتمع يتكشف باستمرار عن مصالح متضاربة يمتنع التوفيق بينها . وفي هذه الحالة تقضي السياسة الديمقراطية بتطمين مصالح وحقوق الأكثرية، وهم عامة الشعب، على حساب الأقلية وهم الخاصة، الذين يعتبر تجريدهم من امتيازاتهم الطبقية أحد المبادئ الجوهرية في التحويل الديمقراطي للمجتمع(*).

(*) معيار الأكثرية والأقلية في معادلة عامة - خاصة يختلف عنه في النظام البرلماني . فهنا لاتوجد أقلية حقيقية لأنها تتحدد بفارق بضعة أصوات. لكن مفهوم العامة فضفاض لأنه يقوم على افتراض الوحدة المطلقة للشعب وعدم التباين في الآراء والمصالح والأمزجة.

على أن الكاتب رغم وضوح انحيازه إلى الأكثرية لم يضع أسساً لكيفية الاعتماد عليها أو تجسيد إرادتها. وإذا كان الأمر بالنسبة إلى الخاصة واضحاً وميسوراً إذ يقتضي عدم الاعتماد عليها إبعادها عن الوالي وحرمانها من النفوذ الذي تتمتع به مثيلاتها في حكومات الأقلية، فإنه بالنسبة إلى العامة غامض وغير محدد. وربما اتصلت هذه المسألة بالمآخذ التي أوردناها في مبدأ الشورى - انظر الفصل الثاني - فإذا وضعنا هذا النقص في حسابنا فإن التوصية بالاعتماد على العامة لايمكن أن تتعدى التأكيد على مبدأ يتوقف العمل به على شخص الحاكم. والضابط الوحيد في ذلك هو نزعته المبدئية. وقد بينا في مبحث الشورى أن هذه النزعة كانت، مع افتراض وجودها، إحدى الضمانات القليلة لصيرورة الشورى نظاماً رسمياً للدولة في تلك الظروف .

وزراء الحاكم وأعوانه :

بعد تقرير السياسة الواجبة مع الرعية، ينتقل كاتب العهد إلى بيان كيفية اختيار الأعوان والوزراء فيوصي عامله بتجنب الأشخاص الذين عملوا للولاة السابقين من الأشرار لأنهم شركاؤهم في آثامهم. فإذا كان هناك مايدعوه إلى استخدام هؤلاء بسبب كفاءاتهم فإن كاتب العهد يؤكد أن الكفاءة ليست وقفاً على الطغاة فلن يعدم الحاكمون بالعدل أعواناً يشبهونهم، في الصلاح والاستقامة ويملكون من الكفاءة مايغني عن الاستعانة بأعوان الظلمة. إن هذا التعليم المتشدد يصدر عن موقف علي بن أبي طالب نفسه من الأشخاص «غير المستقيمين». فعلى النقيض من أسلافه، لاسيما عمر الذي طبق شعار «نستعين بقوة المنافق وإثمه عليه» كان علي يصر على الجمع بين الكفاءة والنزاهة، وربما اضطره تشدده إلي التضحية بالأولى لحساب الثانية، كما فعل عند تعيينه محمد بن أبي بكر والياً على مصر. وكان المذكور من أتباعه الصالحين لكنه كان شاباً قليل الخبرة وقد اعترف علي فيما بعد أن اختياره هذا لم يكن في محله.

ثم اشترط عليه بعد اختيار الأعوان أن يروضهم على عدم الإطراء له لأن كثرة الاطراء تورط الحاكم في الكبرياء والزهو. أما الباعث على اهتمامه بهذا الشرط، الذي قد لايكون على جانب كبير من الأهمية، فهو الخوف من أن تكون الصلة المباشرة بين الأعوان - بحكم مراكزهم الرسمية- وبين الوالي سبباً في إفساده. وسيأتي في السطور القادمة أن كاتب العهد لايحبذ التهريج الإعلامي.

طبقات الرعية :

استعمل هذا الاصطلاح في العهد للتمييز بين الفئات الاجتماعية المختلفة ليس على أساس علاقاتها بعملية الإنتاج، وفقاً لمفهوم الطبقة في الفلسفة الماركسية، بل على أساس الاختلاف في المهنة أو الوضع الاجتماعي، وقد سماها الأصناف أيضاً. والطبقات هي:

الجنود.

الموظفون وهم كتاب العامة والخاصة.

القضاة.

عمال الإنصاف والرفق.

أهل الجزية والخراج

التجار وأهل الصناعات.

الطبقة السفلى وهم المساكين.

وهذه الطبقات لايصلح بعضها إلا ببعض ولايستغني بعضها عن بعض. فالجنود هم حماة الرعية والمدافعون عن الدين وقوامهم بأموال الخراج، وقوام الخراج بالموظفين والقضاة لأنهم أدوات تنظيمه وتحصيله. وهذه الأصناف كلها تبع للتجار وذوي الصناعات لأنهم محور النشاط الاقتصادي في عموم المجتمع.

ثم وصف أسلوب التعامل مع كل طبقة على التفصيل الآتي:

الجنود:

أوصاه بأن يستعمل عليهم رؤساء يتمتعون بهذه الخصال.

١- العفة والنزاهة.

٢- الحلم والأناة.

٣- الرأفة بالضعفاء والقسوة على الأقوياء.

٤- التوسط بين العنف والضعف.

تكرس هذه الخصال مناوأة كاتب العهد للعجرفة العسكرية وهي تتساوى مع النزعة التي سيطرت على وصاياه المتعلقة بسياسة الوالي مع الرعية. ولامفر من الإشاره إلى أنها تحمل أثراً من طوباويات علي بن أبي طالب فمن المعلوم أنها لم تجد طريقها إلى الواقع لافي الماضي ولا في الحاضر وظلت إلى اليوم محصورة في دائرة صغيرة من أهل الفكر والأنبياء غير المسلحين.

وأوجب كاتب العهد لأغراض تنظيم الجيش أن يتفقد الوالي أحوال الجنود وأن يتعامل معهم بروح أبوية مع تخصيص مايكفيهم ويكفي أهاليهم حتى لايشغلهم العوز عن مجاهدة العدو. كما يجب التنويه بالأفعال البطولية وتكريم أصحابها تشجيعاً لهم وتحفيزاً لغيرهم. وقد تضمنت رواية ابن شعبة فقرة يوصي بها بوضع عيون - (مفتشين سريين) من الأمناء ليتابعوا مآثر ذوي البلاء والبطولة من الجنود فيثبتوها ثم يعرضوها على الوالي ليتخذ في ضوئها قراراته التكريمية، ومن حقنا مع ذلك أن نعترض على التعليم الذي يوصي بمعاملة الجنود بروح أبوية - معاملة الآباء للأبناء، فهي من نتائج ذلك التفاوت في الرتبة الذي يمنح الأعلى حق الأبوة على الأدنى. ويبدو لي أن كاتب العهد وهو يحمل كل ذلك الحب لرعاياه وكل ذلك الحرص على حمايتهم من عنجهية الحكام والرؤساء لم يتمتع بالقدرة الكافية على التحرر من آثار الوصاية التي يفرضها المجتمع الأبوي على أفراده.

القضاة :

نصت الفقرة المختصة بالقضاء على صفات من يجب اختياره لهذا المنصب وهي أن يكون القاضي:

١- من أهل العلم والحِلم والورَع(٨)

٢- صارماً في الحق

٣- منزهاً عن الطمع.

٤- أن يكون معتداً برأيه حتى يكون لديه الاستعداد لتصحيح أخطائه إذا اتضحت له الحجة فيها.

٥- أن يكون متوقفاً في الشبهات. وهي الأمو ر الملتبسة التي تتطلب الفحص بإمعان وأناة حتى تردّ إلى وجهها الصحيح. ويقتضي ذلك من القاضي أن يتريث ويلح في الاستقصاء حتى يتهيأ له الانتقال من أدنى الفهم إلى أقصاه.

٦- أن لايكون ملولاً يميل به عدم الصبر إلى اجتزاء الأمور وحرمان الخصوم من الإدلاء برأيهم فيها.

---

(٨) الورع في اللغة، الكف عن الشيء. وفي الاصطلاح يعني الامتناع عن المحرمات كالسرقة والخيانة مع الميل إلي الزهد والتعفف. إن الورع يرد في الفكر السياسي الاسلامي كإحدي الخصال المثالية لرجل الحكم والإدارة.

ثم لفت نظر القاضي إلى أمور قضائية صبّها في عبارات مكثفة يقول فيها: «أكثر تعاهد قضائه». والمقصود تتبع الأحكام وفحصها. ويقع ذلك ضمن حق التمييز والتفتيش على القضاة وقد تناولته كتب الفقه فيما بعد بالتفصيل. وفي الثانية يقول: «افسح له في البذل مايزيل علته وتقل معه حاجته إلى الناس» يعني أن يعطيه من المال مايكفيه، فالحاجة من بواعث الخيانة، وإزاحتها إحدى الضمانات الواقية من السقوط في هذا الدرك. وفي رواية ابن شعبة نص على التزام بتنفيذ حكم القاضي وآخر بترتيب أعوان له من الفقهاء وأهل الورع يساعدونه في الحكم. ولعلها أقدم إشارة إلى تعدد الأعضاء في المحكمة الواحدة.

كبار الموظفين :

يشترط العهد أن يكون تعيين كبار الموظفين - المعبر عنهم فيه بالعمال- بناءً على الاختيار دون المحاباة والأثرة. وقد وصمهم بما يوصم به الموظفون حتى الآن: الجور والخيانة. وأمر باختيارهم من ذوي التجربة والحياء ومن لهم عراقة في خدمة الإسلام معتبراً ذلك من وجهة نظره مدعاة للثقة بهم. وأمره أيضاً بالتوسيع لهم في العطاء لئلا تضطرهم الحاجة إلى الاختلاس، كما سبق مع القضاة، وقال إن هذا الإجراء يساعدهم على إصلاح أنفسهم كما يعطيه حجة للإيقاع بهم إذا ثلموا الأمانة. ثم اشترط عليه وضعهم تحت المراقبة السرية من قبل مفتشين يختارهم من أهل الصدق والوفاء. ولعلنا أن نجد في عدم الثقة بالموظفين مسوغاً لإخضاعهم لهذا الإجراء المخالف للشريعة. وقد ربط مصير الموظف بالمفتشين فإذا اجتمعت تقاريرهم على إدانته بالخيانة كان ذلك موجباً لعزله ومصادرة أمواله مع التشهير به ووسمه بالخيانة.

وحول صغار الموظفين - وهم الكتّاب في لغة العهد - توصية تنهى عن الاعتماد في تعيينهم على الرأي الشخصي للوالي فربما تأثرت فراسته بتصنع المرشحين للعمل وحسن خدمتهم له دون أن يكون لهم وراء ذلك من النصيحة والأمانة شيء. وقد وضع المعيار البديل وهو: سوابق المرشح وفي مقدمتها أن يكون قد عمل للولاة الصالحين قبله مع حسن أثره في العامة واشتهاره بالأمانة. وأمره بعد ذلك بتقسيم الواجبات وتخصيص رئيس لكل قسم. وفي رواية ابن شعبة نص على تفقد حالهم أي التفتيش عليهم. وعيّن الغرض من التفتيش وهو مافيهم من العجرفة في معاملتهم للناس الذين لايجدون بداً من مراجعتهم فيكونوا هدفاً لسوء المعاملة. ثم حمّله مسؤولية مايرتكبه الموظفون إذا هو تغابى عن عيوبهم.

التجار والصناع :

يقول كاتب العهد إن طبقة التجار تقوم بما يعجز عنه سائر الناس وهو التوغل في الأبعاد بحراً وبراً وسهلاً وجبلاً لاستجلاب المنافع والمرافق التي يحتاجها الناس ولايجترئون عليها. ويأتي هذا من الطبيعة الخاصة لعمل التجار في ذلك الزمن بما ينطوي عليه من مخاطر تنشأ عن وعورة المواصلات وصعوبة تأمينها مع بدائية وسائط النقل. ومن هنا اعتبرت التجارة عند القدماء من الأعمال الصعبة التي لايتولاها إلا ذوو الهمم العالية. وقد أسقط القدماء من حسابهم إمكان قيام الدولة بالأعمال التجارية بما يغني عن انفراد التجار بهذه الميزة. ثم أضاف إلى عنصر المخاطرة التي يتعرض لها التجار أن هذه الطبقة ومعها طبقة الصناع هم أناس مسالمون وأنهم بحكم المجال الذي يشتغلون فيه يحبون الأمن والاستقرار ولايشكلون مصدر إقلاق للسلطة، مما يوجب العناية بهم وتفقد أمورهم. إلا أنه لم ينس أن ينبه الوالي إلى أن في أكثرية التجار والصناع ضيقاً فاحشاً وشحاً قبيحاً. ولم يوضح مايقصده بالضيق. ولكن محمد عبده فسره بعسر المعاملة أي عدم التسامح في البيع والشراء. وأضاف أن فيهم أيضاً احتكاراً للمنافع وتحكماً في البياعات وهذا من عوامل الإضرار بالعامة كما أنه عيب على الولاة فأوصاه بمنع الاحتكار وأن يجعل البيع بيعاً سمحاً بلا اجحاف وأن تكون الأسعار لاتجحف بالفريقين. وفي هذا نص على تدخل السلطة في الأسعار خلافاً للحديث النبوي الذي ينهى عن التسعير.

الطبقة السفلى :

تضم هذه الطبقة تبعاً لتحديده: المساكين والمحتاجين وذوي العاهات واليتامى والعجزة. وقد أمره أن يخصص لهم نصيباً من بيت المال وغلاّت الصوافي - أراضي الدولة - أي دون أن يقتصر على نصيبهم من الزكاة وحذّره من إهمالهم بحجة الانشغال بالأمور الخطيرة. ثم نظم له طريقة الاتصال بهم فأوصاه أن يعين لهم موظفين يتولون أمورهم فيستقصونهم ليعرفوهم مؤكداً على ضرورة الذهاب إليهم في مواقعهم لأن فيهم من لايستطيع الوصول إلى السلطة أو ممثليها ليعرض عليها حالته. يعني بالضبط عدم تعليق ذلك على القصص - العرائض، ووضع مسؤولية المبادرة إلى ضمانهم على السلطة. وقد أوجب أن يكون الموظف من أهل التقوى والتواضع، وهو شرط يفرضه التعامل مع هذه الفئة التي يجعلها وضعها البائس عرضة للازدراء والإهمال فيستحيل بالتالي أن يتولى أمورهم بكفاءة وعناية من يرى

نفسه أرفع رتبة منهم. واعترف كاتب العهد أن شؤون هؤلاء المسحوقين ثقيلة على رجال الحكم والإدارة لكنه استطرد فقال إن الحق هو في العادة ثقيل إلا على من «طلب العافية ووثق بوعد الله» ولابد أنه يقصد المؤمنين الصادقي الإيمان.

إن هذه التوصية تتفق مع الصلة التي جمعت بين علي بن أبي طالب وهذه الفئة وهي من بين المحتويات الأساسية في العهد، التي تحملنا على توثيق نسبته أو بعضه إليه. وقد بدا الرجل حائراً فيما إذا كان بمقدوره تحقيق طموحاته بالنسبة لهؤلاء المسحوقين بالنظر إلى عدم ثقته في الكثير من أعوانه فتشبث بعاطفته الدينية متوقعاً أن تكون هذه المهمة الثقيلة خفيفة على المؤمنين الصادقين.

الخراج :

يقول كاتب العهد إن الزراعة هي مصدر حياة الناس فالناس كلهم عيال على الخراج وأهله والخراج هو المصدر الأكبر لبيت المال. وقد شدد على عامله بالعناية أولاً بعمارة الأرض وأن يقدمها على التفكير في حصيلة الخراج. وتعني العمارة ديمومة وتطور الإنتاج الزراعي مما يستدعي الإشراف المباشر على وضع الإنتاج في الأرياف. ولهذا الغرض تنص رواية ابن شعبة على الأمر التالي:

أن يتصل الوالي بالمزارعين لمعرفة أوضاعهم وحاجاتهم. وبعد أن ينهي استقصاءاته حول أية قضية يتصل بالخبراء فيتداول معهم بشأنها. ثم يصدر قراره في ضوء ذلك. وعلى سبيل المثال إذا كان المزارعون قد شكوا من فداحة الضريبة عليهم وجب على الوالي تخفيفها عنهم. وإذا كانوا قد طلبوا تعميراً أو إصلاحاً وجب القيام به نيابة عنهم. وقد علل هذه الوصية بالاستناد إلى اعتبارين:

تحقيق العدل.

ديمومة الخراج.

ومناط العدل ضرورته الأخلاقية من جهة، وما ينتج عنه من الحصول على ثقة أهل الأرض بالوالي من الجهة الأخرى. أما الخراج فلا يدوم إلا بالعمارة فإذا خربت الأرض هبطت حصيلته. وندد بمن يجبي الخراج دون النظر في عمارة الأرض لأنه إيذان بخراب البلاد وهلاك الناس. ثم ذكّره بأن نفوس الولاة تميل إلى الجمع، يقصد الجباية، بماينتج عنه إرهاق أهل الأرض وإفقارهم. وربط بين هذه الحالة وخراب الأرض، «وإنما يؤتى خراب الأرض من إعواز أهلها». وعلينا أن نتذكر بهذه المناسبة أن وضع الزراعة والمزارعين كان على الدوام هدفاً للسياسة الاستنزافية

التي سار عليها الخلفاء المسلمون والتي اعتمدت أساساً على (الجمع) دون النظر في متعلقاته. وقد سبب ذلك إفقاراً مستمراً للفلاحين وجعل الريف الاسلامي نموذجاً بائساً للظلم والخراب لايختلف عن مثيله في أي عالم آخر يخضع لظروف استغلالية مماثلة. وهو ما يفسر لنا عناية بعض المفكرين والفقهاء بالتأكيد على العدل والإنصاف – في حدود الشريعة على الأقل – وعلى الاهتمام بعمارة القيعان ومراعاة ظروف المزارعين عند الجباية.

أمور يباشرها الوالي :

أوصى كاتب العهد عامله أن يتصدى بنفسه للنظر في قضايا المتظلمين وذوي الحاجات، على أن يعقد لهذا الغرض مجلساً عاماً اشترط أن يكون خالياً من الحرس حتى يكون بإمكان المتظلم عرض قضيته من غير تردد أو رهبة. كما أمره أن ينظر في حاجات المتظلمين بلطف وأناة وأن يستحمل هفواتهم ولايعاملهم باستعلاء.

ومهام أخرى يتعين على الوالي مباشرتها منها الإجابة على رسائل الولاة المرتبطين به إدارياً إذا عجز الكتاب. ومنها تلبية حاجات الناس في يوم ورودها وبيَّن له أن ذلك سيحرج، أعوانه، أي موظفيه وعماله، فيمنعهم من تأخير معاملات الناس. ويدخل في عداد الأمور المباشرة إقامة الفرائض الد ينية وقد أكد كاتب العهد على أدائها وأوصاه بتفريغ أوقات لطقوس العبادة. وفي الحالات التي يؤم فيها الناس للصلاة أمره بعدم الإطالة لئلا يؤ ذي صاحب العلة والحاجة. وحدد الوقت المناسب لذلك بحديث رفعه إلى محمد يأمره فيه أن يصلي في الناس صلاة أضعفهم، أي أعجزهم عن القيام بالصلاة وماتتطلبه من جهد بدني.

ثم أوصاه بعدم الاحتجاب لأنه يجعل الناس يجهلون اتجاهات السياسة القائمة فيسيئون فهمها كما يحرم الوالي من معرفة الاحتياجات العامة. ولابد لتحصيل الفهم المتبادل بين الحاكم والرعية من المخالطة لأن الحقائق، كما يقول، لاتعرف بالظن وإنما بالاختبار. وقد نص كاتب العهد على أن هذه السياسة تقود إلى البلبلة حين وصف الاحتجاب بأنه يقطع عن الرعية علم مااحتجبوا دونه فيصغر عندهم الكبير ويعظم الصغير ويقبح الحسن ويحسن القبيح ويشاب الحق بالباطل. ودفعاً لهذه الملابسات يجب على الوالي أن يكون على صلة مباشرة بالناس.

وفي فقرة تالية أكد على الوالي بأن يدافع عن سياسته أمام الرعية فإذا اتهموه بالحيف في إجراء ماوجب عليه أن يصحر لهم بالعذر فيكشف لهم مبرر الإجراء

المنتقد. وجعل الإصحار بالعذر سبباً لجملة أشياء، منها ترويض نفسه على ممارسة الاتصال والتفاهم مع الرعية وتقتضي هذه الرياضة مجابهة عقدة التعالي التي تميز علاقة الحاكم بالشعب. ثم إن الانفتاح على الرعية بهذا الشكل يعطيه العذر الكافي لمطالبتهم بالسير في خط السلطة.

إن هذا التعليم يصدر عن الميول الشعبية لكاتب العهد. ومن المعتاد أن تعمد السلطة وهي تتمثل مثل هذه الميول إلى مكاشفة الناس بالحقائق وعدم تضليلهم إعلامياً. وفي الغالب، فإن هذا يحدث حين يكون رجل الحكم مالكاً لقضية تتعدى مصالحه الخاصة كحاكم. ويعني ذلك: ١- عدم جعل السلطة ، كما فهمها الحكام المسلمون، مثلاً، وسيلة للتلذذ. ٢- أن لايكون الحاكم معبراً عن مصالح طبقة فاسدة.. والحالتان لاتنفصلان عن بعضهما. فالحكام الذين أرادوا السلطة لأغراضهم الشخصية هم أنفسهم الذين يحكمون في العادة نيابة عن طبقة من هذا النوع. إن السلطة التي تتلبس هاتين الحالتين تتجه تلقائياً نحو الاستبداد والبيروقراطية، أي نحو الانعزال عن الشعب واتباع سياسة ماوراء الكواليس. وقد اتجه العهد حتى الآن إلى رسم الصورة التقريبية للسلطة البديلة عن هذه في حدود المستوى المتواضع للفكر السياسي في المرحلة التي كتب بها. ويتطابق هذا المبدأ مع سلوك علي بن أبي طالب في خلافته. وقد دافع عن نفسه أمام الخوارج بأنه لم يكتم عنهم شيئاً.

الحاشية والبطانة :

أطلق هذان الاصطلاحان في الأدب السياسي العربي على الفئة القريبة من الحاكم كالوزراء وقادة الجيش والموظفين الكبار، إلى جانب أقرباء الحاكم وأصدقائه. وقد نسب كاتب العهد إليهم الاستئثار(٩) والتطاول وقلة الإنصاف في المعاملة. وهي صفات مألوفة عرفتها أنماط الحكم المختلفة قديماً وحديثاً.

لكي يضع حداً يمنع البطانة من سوء التصرف أوصى كاتب العهد بما يلي:

١- عدم منحهم إقطاعات. لأنهم إذا امتلكوا أرضاً أضروا بجيرانهم لاعتمادهم في

---

(٩) الاستئثار: من الاثرة وهي الأنانية. واستأثر بالشيء انفرد به. والاستئثار في لغة العهد يعني انفراد الحاشية بالمصالح والامتيازات مستفيدة من علاقاتها بالحاكم.

استثمارها على نفوذهم مما يوفر لهم ميزات لايتمتع بها غيرهم كما يمكّنهم من التصرف بقوة السلطة تبعاً لمصالحهم.

٢- أن لايسمح لهم بأية صفقة عمل يحملون مؤونتها على غيرهم ويستقلون هم بثمراتها.

٣- تقديم مايراه الوالي حقاً على مصالح الحاشية والبطانة وإلزامهم به رضوا أم كرهوا.

٤- أن لايترك لعاطفته أثراً على سلوكه معهم.

وتعطي التوصية انطباعاً بأن خاصة الوالي لن تحصل على شيء. فمن حقنا لذلك أن نسأل: ماالذي يشد هؤلاء إلى السلطة إذا فقدوا الأمل في استغلالها؟ الجواب هو أن تكون هناك قضية مشتركة بين القائد وأتباعه تحقق درجة معقولة من التجانس ويكون فيها القائد أسوة للأتباع في عدم استغلاله لسلطته وفي سيرته الشخصية القائمة على الورع. وعندئذ لايعود هم الحاشية محصوراً في الاستيلاء على الامتيازات

بقدر مايكون خدمة القضية المشتركة. على أن تصور مثل هذا الوضع المثالي مستحيل إلا في سلطة ثورية وفق المفهوم العصري. أعني سلطة يتولاها ممثلو الطبقات المسحوقة وتوجهها إيديولوجية علمية وأهداف محددة. ولابد أن يقودنا ذلك إلى القول بأن عهد الأشتر قد تجاوز الحدود الممكنة لمرحلته وهو يتصور بطانة للسلطة لاتملك شيئاً وحاكماً لايمنح خاصته امتيازاً على سائر الناس. وحينما نعود إلى افتراض أن كاتب العهد هو علي بن أبي طالب فإننا نعلم أن بطانة هذا القائد لم تحصل بالفعل على شيء، وكان هو نفسه قدوة لهم في عدم استغلال السلطة والاستئثار بامتيازات خاصة. على أننا نعلم أيضاً أن علي بن أبي طالب فشل في كبح جماح بطانته عن الاستغلال والخيانة. وبعد أن أكلت الحرب في الجمل وصفّين ومـاتخللها وتلاها من أحداث خيرة أتباعه من أمثال عمار بن ياسر ومالك الأشتر وأدركت البطانة ضعف مركزه عاد أفرادها يتصرفون بروح الباحث عن الغنائم. وقد امتدت هذه الروح إلى أقرب أتباعه كابن عمه عبد الله بن عباس الذي عينه والياً على البصرة فنهب بيت مالها وهرب، وشقيقه عقيل الذي دفعه الحرمان إلى الالتحاق بمعاوية. وانتهى الأمر بعيد مقتله إلى عقد الصفقات السرية مع خصومه، فالتحق ابن عمه الآخر عُبيد الله بن العباس بمعاوية بعد تقديم رشوة اتفقا عليها. وكان عبيد الله قائداً لجيش الحسن الذي بويع بالخلافة بعد والده. ثم جاء دور

الحسن ليتنازل عن الخلافة لحساب معاوية لقاء خراج دَرا بجُرد إحدى المقاطعات الكبيرة في إيران.

لدى البحث عن تفسير لهذا الوضع فإننا نراه في عدم تكامل المنهج الاجتماعي للحركة التي قادها علي بن أبي طالب، وفي انعدام ايديولوجية اجتماعية تقف وراءالانحياز الذي أظهره للعامة. وكان من شأن ذلك أن يحرم الحركة من شروط الحركة الثورية بمفهومها المعاصر، وأن يبعدها، بالتالي، عن ذلك الجو الأخلاقي الصارم الذي يفترضه الموقف الثوري(١٠). ولم يكن أمام الحركة للتعويض عن هذا النقص غير الدور الذي تلعبه الأصالة الشخصية كما بينت سابقاً. ولعل هذا هو السبب في أن النماذج النزيهة لم تتجاوز عدداً محدوداً من الأتباع..

وصايا ختامية :

بعد أن فرغ الكاتب من تفصيل المبادئ المطلوب من العامل أن يصرف شؤون ولايته وفقاً لها، سجل الوصايا التالية وجعلها ختاماً للعهد:

- وجوب البحث عن سُنَن الماضين للاقتداء بها. وفيها دعوة للاستفادة من تجارب الغير توجب على القائد أن يدرس التاريخ.
- مجانبة الإعجاب بالنفس وحب الإطراء. ومن هذا القبيل عدم المنّ على الرعية بالإحسان أو التزيد في أفعاله عما هو حاصل منها. بعبارة أخرى: أن يقدم الإنجاز البسيط فيثير حوله ضجيجاً لايتناسب مع حجمه الفعلي. ولفهم اتجاه هذه التوصية يحسن أن نتذكر مايفعله الإعلام الرسمي في البلدان العربية وغيرها من بلدان العالم المتخلف. إن أجهزة الإعلام في هذه البلدان تثير الضجيج حول أصغر الإجراءات كتبليط شارع أو إنشاء حديقة عامة، أما الإجراءات من الحجم الأكبر فإنها تضع المواطن العادي تحت طائلة تذكير يومي على مدى سنوات طويلة. ويعتبر ذلك في باب المنّ على الشعب بمنجزات السلطة التي تعرضها أجهزة الإعلام بالطريقة التي يتحدث بها المحسنون عن أنفسهم.
- الحذر من العجلة بالأمور قبل أن تتضح أسبابها ومن التهاون عند إمكانها، ومن اللجاجة فيها إذا تعذرت، وبذلك يزن سياسته بميزان دقيق يميز بين الممكن والمستحيل، وبين ماتهيأت ونضجت أسباب المبادرة إليه ومالم تتهيأ بعد.

---

(١٠) قلت «يفترضه»، لأن التجارب القريبة لاتشجع على إطلاق الحكم.

هذ التـوصيـة تدعـو إلى التصـرف وفقـاً للظروف، وهـي ضـد اتجـاهين في السياسة: اتجاه مغامر يعمل قبل أن تتضح الأسباب متجاهلاً أحكام الظرف القائم وآخر متخاذل يعجز عن المبادرة إذا حان الوقت.

- ثم يكرر وصايا سبقت فينهاه عن الاستئثار والعجرفة والسطوة ويختتم بدعاء يسـأل فيـه التـوفيق إلى العـدل والحصـول على ثناء العبـاد مع الآثار الجـميلة في البلاد...

الاغتيال السياسي في الاسلام

الكتاب الثاني

فائدة لغوية

الاغتيال اشتقاق من الجذر الثلاثي غ.و.ل الذي يفيد الهلاك، وصياغته على زنة افتعال تفيد الطلب، أي بما ينطوي على العمد والقصد. فالاغتيال هو إرادة الغول - الهلاك- للآخر، وبهذا المعنى يفيد القتل العمد. وإذا اعتبرنا اشتقاقه من غ.ي.ل. فهو مفسر في قول الفيروز آبادي وابن منظور: «قتله غيلة، خدعه فذهب به إلى موضع فقتله». وأصل غ.ي.ل. هو الحرج ذو الأشجار الملتفة الكثيفة. وعندئذ قد يصح لنا الاستنتاج بناء على قول الفيروز آبادي وابن منظور أن قولهم اغتاله مأخوذ من قتله في الغيل، أي غفلة في موضع خفي. مع ملاحظة أن عبارة قتله غيلة أكثر وروداً في النصوص القديمة من اغتاله.

يرادف الاغتيال كلمة أخرى هي الفتك، التي تتضمن معنى مزدوجاً: القتل عمداً وهو ماتؤديه الكلمة الانكليزية Murder التي تترجم تسامحاً إلى القتل بإطلاق. المعنى الثاني هو القتل على غِرّة كما نص عليه الزمخشري في «الأساس». وهو المقصود في الحديث النبوي: «الإيمان قيّد الفتك» الذي سيأتي الكلام عليه. وميز اللغويون الاغتيال عن الفتك؛ فالاغتيال إذا قتله من حيث لايعلم، والفتك إذا قتله من حيث يراه وهو غارّ (غافل) غير مستعد. وتدخل الحالتان في مفهوم الغدر. لكن الفتك أعم فهو يشتمل على جملة أركان تكتنف الفعل: العمد، الاستغفال، الاندفاع غير المحسوب، الجرأة والإقدام، ونجد هذه الأركان مجتمعة في صفة الفاتك التي ترد في معان تتروح بين الإعجاب وعدم الارتياح. ولذلك لانجدها تستعمل لوصف الشخصيات التاريخية المشتهرة بالشجاعة مثل علي بن أبي طالب مع أنها تطلق مع الإشعار بالمهابة على الشجعان العاديين.

من هنا ينفرد الاغتيال بالدلالة على القتل العمد المشتمل على أحد ركنين :

١- استغفال المقتول، كأنْ يأتيه القاتل من ورائه، أو يكمن له. ٢ - أو استدراجه للإيقاع به في مكان معزول.

والاغتيال هو اللفظ الشائع اليوم، والذي يجب أن تقتصر عليه المعاجم الحديثة، دون قتل الغيلة لأنه مهجور في العربية المعاصرة ولأن الأفضلية في الاستعمال يجب أن تكون للاصطلاح المؤلف من كلمة واحدة.

الفصل
الأول

الحكم الشرعي
وتجارب العهد النبوي

أورد الفخر الرازي في تفسير الآية ٣٨ من سورة الحج من «تفسيره الكبير» (إن الله يدافع عن الذين آمنوا. إن الله لايحب كل خوَّان كفور..). إن مسلمي مكة استأذنوا النبي على قتل المشركين الذين آذوه، سراً، فنهاهم ونزلت الآية لتؤكد هذا النهي.

وفي هذا المعنى يرد حديث أخرجه أبو داوود في كتاب الجهاد من سننه ، نصه.. «الإيمان قَيَّد الفتك. لايفتك مؤمن».. وقد تردد هذا الحديث في أخبار قتل الحسين، إذ يروي أبو الفرج الأصفهاني في «مقاتل الطالبيين»[1] أنّ مسلم بن عقيل استشهد به حين دافع عن عدم تنفيذه لخطة رسمها له قائد شيعي بالكوفة لاغتيال عبيد الله بن زياد. ويمكن قبول صحة الحديث في ضوء الآية الآنفة من سورة الحج، وهو يشكل بالتكامل مع الآية موقفاً شرعياً غير محبذ للاغتيال مهما تكن دوافعه. ويتجانس هذا الاتجاه مع قيم الفروسية الجاهلية التي تتمسك بالقتال وجهاً لوجه ولاتقر حتى ملاحقة الهارب. والفارس الجاهلي إذا صادف خصماً له خاطبه بالعبارة الشائعة: «خذ حذرك إني قاتلك» قبل أن يهاجمه .

ولعل الموقف الاسلامي لايتعدى هذا المنحى الجاهلي بقدر مايكون قاعدة أخلاقية متعارف عليها. لكن هذا ليس هو السبب الأرأس في النهي عن اغتيال المشركين بمكة، فهذا النهي يأتي في سياق استراتيجية النبي محمد في الطور

---

(١) ص٩٩ من. ط- القاهرة ١٩٤٩ (باب مقتل الحسين). انظر أيضاً: «الأخبار الطوال» للدينوري ص٢٣٦ مصر ١٣٣٠ هـ

المكي. وكانت الدعوة الاسلامية حينذاك مقتصرة على التبشير وإمكاناتها لاتسمح باستعمال السلاح، كما أنها لم تكن قد امتلكت بعد مستقراً تتحرك منه لمزاولة هذا الشكل من الصراع. وفي الظروف الصعبة التي كانت عليها الدعوة آنذاك، كان مقتل أي شخص من المشركين يكفي لإعطاء مبرر لشن حملة إبادة ناجحة ضد تلك الفئة القليلة من مسلمي مكة. وفيما يتعلق بسلوك مسلم بن عقيل فهو - إذا صحت الرواية - لايعبر عن التزام جدي بالحديث بقدر ماكان تبريراً لتردد مسلم، المعروف أنه لم يكن قدّ المهمة التي كلفه بها ابن عمه حين أوفده إلى العراق.

وفي وسعنا الافتراض أن النهي عن الاغتيال كما يتحدد في الموقف الشرعي الاسلامي موجه لمحيط العلاقات الفردية، و «نافذ» ضمن الوضع الاعتيادي لمجتمع لم يتأزم فيه التناحر - حيث تأخذ القوانين أو الأعراف مكانها في ضبط سلوك الأفراد، وتخضع حالات الصراع اليومي لاختصاص السلطة القضائية، وهو اختصاص لايشمل أطراف الصراع السياسي والاجتماعي في ظروف التحولات التاريخية القائمة على العمل المسلح.

ويستفاد من دراسة السيرة النبوية أن فضلاً كثيراً في النجاحات التي أحرزها محمد يرجع إلى مرونته في اختيار الوسائل وقدرته على التصرف خارج منظومة المحرمات التي تشكلت منها شريعته. ولاشك في أن منشئ تاريخ من طراز محمد لايعجز عن التفريق بين إقدام فردي ينتهك مبادئ داخلية تقوم عليها البنية الأخلاقية لمجتمع ما، وبين تكتيك حركة ينفذ بالسلاح منطلقاً من أرضية سيا - تاريخية أشمل وأبعد مدى.

تضمنت مصادر السيرة والتاريخ ثماني وقائع اغتيال ناجحة ومحاولة واحدة فاشلة حدثت جميعها إلا واحدة في المرحلة السابقة للحديبية. وهذه المرحلة اتسمت بالنمو البطيء للقدرة السياسية والعسكرية للإسلام الناشئ، وكانت فيها المدينة معقله الأوحد حينذاك، عرضة باستمرار للاجتياح. وقد استعمل تكتيك الاغتيال السياسي في ذلك الوقت ليوفر أحياناً، تعويضاً نوعياً عن الافتقار إلى قوة عسكرية ضارية وليساعد أحياناً أخرى على ردع العناصر المناوئة داخل يثرب في وقت كانت سلطة الإسلام لم تترسخ بعد حتى في معقله الوحيد هذا.

سأتناول هذه الوقائع حسب تسلسلها التزميني جهد الإمكان. وأجد لزاماً علي الاعتراف، قبل الشروع، أني زاولت وأنا أقدم على هذه الدراسة قدراً من الرياضة الروحية أردت منها تطهير الذات، في آن واحد، من الرعب السلفي المقدس ومن

مقابله الاستشراقي اللدود، اللذين تطوعا، كلاً في مضماره الخاص به، لتغييب تاريخنا في مستبقاتهما المنمطة، وإني بالتالي ورغم حساسية الموضوع لاأجد نفسي مضطراً لمراعاة الأذواق - السائد منها والمستجد، لاسيما وقد اخترت التعامل مع مصادر تاريخنا دون وسائط.

اغتيال زعماء يهود

كانت في يثرب كما هو معلوم تجمعات يهودية تعيش غالباً في حصون بعيدة عن مركز المدينة. وكانوا خليطاً من مهاجرين وسكان أصليين (عرب) وقبائلهم الرئيسية هي بنو النضير وبنو القينُقاع وبنو قُريظة، إلى جانب يهود خيبر خارج يثرب على طريق الشام. وكان محمد قد سعى أول هجرته إلى التحالف معهم ضد مشركي مكة على أساس العقائد المشتركة للديانتين. لكنه أخفق، لأنهم توقعوا أن انتشار الإسلام سيضعف موقعهم في جزيرة العرب. وقد لعبوا في المدينة دور الرتل الخامس المؤيد لقريش ضد الاسلام، فكان لمحمد أن يسعى لأضعاف تأثيرهم عليه. وكانت وسيلته المبكرة إلى ذلك هي الاغتيال، الذي وجه للتخلص من عناصر مؤثرة بينهم. وقد نفذت ضدهم خمس خطط اغتيال نستعرضها فيما يلي:

كعب بن الأشرف :

زعيم يهودي بارز والده من قبيلة طيء وأمه من بني النضير وكان حليفاً لبني قريظة أقوى عشائر يثرب اليهودية. نشط ضد محمد منذ أول الهجرة وكان من حلقات الاتصال الأساسية بين اليهود وقريش. وبعد معركة بدر ذهب إلى مكة ليحرض قريش على الثأر لقتلاها في تلك المعركة. وكان يقرض الشعر فنظم قصائد يعرّض فيها بنساء الصحابة وأنشد في مكة قصيدة في رثاء قتلى بدر من أهل مكة. وتقول مصادر السيرة إن ذلك مما أغاظ النبي كثيراً. لكن خطره في الحقيقة لايتمثل في هذا الجانب، لاسيما وأن شعره، بحسب الأمثلة التي أوردتها هذه المصادر، لم يكن في مستوى شعر الفحول الذين يُخشى من جاذبيتهم، وإنما يكمن في موقعه القيادي بين يهود يثرب ونشاطه التآمري الواسع.

للخلاص من عنصر خطر كهذا تقرر اغتياله. وقد وردت تفاصيل العملية في روايات مختلفة يغلب عليها الاضطراب والابتسار، وأقدم هنا خلاصة موحدة بالمحتويات الرئيسية، المقبولة عندي، لهذه الروايات.

اختار النبي صحابياً يدعى محمد بن مسلمة عرف بخبرته في حبك المكايد - اعتمده عمر بن الخطاب فيما بعد للتجسس على الولاة - وأمره بالتشاور مع زعيم الأوس سعد بن معاذ. وكان الأوس حلفاء بني قريظة في الجاهلية، فهم يعرفون بعضهم جيداً كما توطدت بينهم علاقات شخصية استمرت بعد الاسلام. وتقول المصادر إن محمد بن مسلمة اختار لتنفيذ المهمة نفراً من الأوس، وهو نفسه أوسي، بينهم رجل يكنى أبو نائلة كان هو وابن مسلمة رضيعين لكعب بن الأشرف. وتمت الخطة على مرحلتين؛ ذهب أولاً محمد بن مسلمة أو أبو نائلة - بحسب اختلاف الروايات - إلى كعب وقال له إن هذا الرجل، يعني محمد، قد طلب منا صدقة وإنه قد عنّانا وإني قد آتيتك أستسلفك. ورأى كعب في هذا الكلام من رضيعه مصداقاً لتحذيراته لهم من محمد فعقب عليه: وأيضاً، والله لتملنه. فقال صاحبه: إنا قد اتبعناه فلا نحب أن ندعه حتى ننظر إلى أي شيء يصير شأنه، وقد أردنا أن تسلفنا وسقاً أو وسقين. فوافق كعب أن يسلفهم لقاء رهن. واتفقوا على موعد.

ورجع ابن مسلمة - أو أبو نائلة - إلى جماعته فأخبرهم. وتوجهت المجموعة لموعدها ومعها النبي محمد يسايرها حتى البقيع - من ضواحي المدينة - حيث بقي في انتظارهم. ولما بلغوا قلعة كعب ناداه ابن مسلمة أو أبو نائلة فنزل إليه فعرفه على جماعته، وتمشوا خارج القلعة للتحدث في الشأن الذي تواعدوا عليه. ولم يطل بهم المسير حين مد ابن مسلمة أو صاحبه يده إلى رأس كعب، ثم سحبها ليشمها وهو يقول مداعباً إياه: ماأطيب عطرك. وكان كعب حديث عهد بالزواج من امرأة عرفت بكثرة التعطر. وبعد قليل أعاد المذكور هذه الحركة معبراً مرة أخرى عن إعجابه بعبيره، ثم رجاه أن يسمح لأصحابه أن يشموه ليتمتعوا معه بهذه الرائحة النادرة... وكانت هذه إشارة متفق عليها فتقدم أفراد المجموعة من كعب بوضعية من يريد أن يتشمم شعره المطيب وأهووا عليه بسيوفهم فقتلوه ثم قطعوا رأسه. وقد تمت هذه العملية بسرعة خاطفة لأنها نفذت في أراضي اليهود الذين انتبهوا على صرخة كعب لحظة ضربه فأشعلوا نيرانهم فوق أسوار القلاع. وعاد المنفذون إلى البقيع ومعهم رأس كعب ووضعوه بين يدي النبي برهاناً على نجاح المهمة.

اغتيل كعب بن الأشرف في الشهر الثالث من السنة الثانية للهجرة، بُعيد معركة بدر.. وقد اشتملت عملية اغتياله على تكتيكات وأهداف نجملها فيما يلي:

١- اختيار شخصين قريبين إلى المراد اغتياله لتسهيل استدراجه إلى الفخ.

٢- إيكال المهمة إلى رجال من الأوس وهم كما قلنا حلفاء بني قريظة. ويهدف هذا التكتيك إلى منع ردود الفعل المحتملة إزاء مقتله في أوساط الأوس.

٣- التظاهر أمام كعب بمعارضة النبي والاستياء منه، استغلالاً لوجود معارضة فعلية في يثرب سواء من المنافقين أو الناس الاخرين الذين لم يكونوا مرتاحين لما تعرضت له مدينتهم من مشاكل بعد هجرة النبي إليها، ويدخل ذلك في تكتيك الاندساس الهادف للإيقاع بالعدو.

٤- جعل العملية في الليل لتسهيل الانسحاب بعد القيام بها.

أما الأهداف التي وفرها الاغتيال فهي:

١- التخلص من متآمر خطر على حركة ناشئة.

٢- إرعاب المناوئين للتخفيف من اندفاعهم ضد الحركة، لاسيما وأن نجاح الاغتيال قد بيَّن لهم أن الحركة تمتلك أدوات ووسائل كافية للردع. كما أثبتت لهم جدية محمد في المجابهة.

٣- إن هذا العمل قد بيَّن ليهود المدينة أن محمد ليس هدفاً سهل المنال كالمسيح، ولعله قد أزال ماقد يكون تبقى بعد معركة بدر من أوهام بهذا الخصوص.

استنتاج فقهي خاطئ :

قال السُهيلي في «الروض الأُنُف» الذي شرح فيه سيرة ابن هشام، إن الفقهاء - عدا أبو حنيفة - رتبوا على قتل كعب بن الأشرف حكماً بوجوب قتل من سب النبي وإن كان ذا عهد(٢)· والحكم مبني على أن كعب قتل لأنه كان يهجو النبي. وقولهم «ذا عهد» يشير إلى ارتباط يهود المدينة في ذلك الوقت بميثاق يثرب الذي حاول النبي محمد أن يجعله إطاراً للتحالف معهم. وقد أكسبهم هذا الميثاق صفة أهل الذمة. وهذا من الأقيسة السطحية القائمة على مناط شكلي، إذ لم يدخل هؤلاء الفقهاء في اعتبارهم أركان الحدث من جهة ارتهانه بحالة حرب وكون المقتول من قادة العدو المقاتل وكونه بالتالي إجراءً سياسياً عسكرياً لايصلح أن يكون سابقة،

---

(٢) ج١٢٢/٢ ·- القاهرة ١٩١٤.

لحكم قضائي. وكم من الفرق بين هذه الحالة وحالة إنسان عادي يشتم النبي لغواً أو مهاترة. ولعل معارضة أبو حنيفة لهذا الحكم وعدم إجازته قتل من سب النبي مسلماً أو ذمياً هي نتاج هذا التفريق بين الحالتين. وأبو حنيفة معروف بدقة أحكامه وسعة أفقه في الاجتهاد.

سلاّم بن أبي الحُقَيّق :

كان من زعماء بني النضير والتحق بعد إجلائهم بخيبر ليستمر في مناهضة المسلمين من هناك. وهو من المحـرّضين الكبار الذي عملوا على دفع قريش لشن هجومها الأخير على المدينة حيث وقعت معركة الخندق.. وكان قد ذهب في وفد يهودي إلى مكة لهذا الغرض. وبعد عودته وضعت خطة لتصفيته. ومصادر السيرة تفيد أن البادرة جاءت من الخزرج وأنها كانت بدافع المنافسة مع الأوس، خصومهم القدماء الذين حصلوا على شرف اغتيال كعب بن الأشرف. لكن الفكرة لم تكن، مع صحة هذه المصادر، لتغيب عن النبي الذي سبق أتباعه إلى إدراك الفوائد المترتبة على مثل هذه العمليات. وقد اختار لهذه المهمة مجموعة من رجال الخزرج وأمرهم بالتوجه إلى خيبر. وفيما يلي تفاصيل العملية:

كان على المجموعة أن تدخل حصن خيبر ليلاً، حسب الخطة، فتقدم أحدهم ويدعى عبد الله بن عتيك أو ابن عُقبة من بوابة الحصن، وتظاهر بأنه يقضي حاجته خارج السور فصاح عليه البواب: إن كنت تريد أن تدخل فادخل أريد أن أغلق الباب. فدخل وكمن في معلف حمار قريباً من المدخل. وبعد أن دخل أهل الحصن في وقتهم المحدد دخل البواب وأغلق الباب وانتظر عبد الله في مكمنه حتى أقفر المدخل من الناس فقام وأخذ المفاتيح، وكان قد رأى أين علقها البواب، وفتح البوابة. وكانت المجموعة تنتظر خارج الحصن فدخلوا. وكان الغسق قد حل، فتوجهوا إلى دار ابن أبي الحقيق فدخلوها. وكانت الدار أشبه بمجمعة تحتوي على عدة بيوت. ولم تصف الرواية كيف استطاعوا دخولها لكنها تذكر أنهم أغلقوا أبواب البيوت على أهلها من برة. ثم اقتحموا المنزل الذي يقيم فيه ابن أبي الحقيق، والرواية هنا مبتسرة لاتوضح كيف اقتحموا المنزل. وعلى أي حال فقد وصلوا إليه فوجدوه مع زوجته على فراشهما. وكان البيت مظلماً ولكي يميزوه عن زوجته نادى عليه أحدهم فأجابه فزعاً: من أنت، فهجم باتجاه الصوت وضربه ضربة عشوائية بالسيف لم تصبه. ونهضت امرأته في وجوههم فارتبكوا؛ لأن النبي أوصاهم أن لايتسببوا في

قتل امرأة أو طفل. غير أنهم استطاعوا أخيراً دفعها عنه وتناولوه بأسيافهم فأجهزوا عليه. وفي هذه الأثناء خرج أهل الحصن من بيوتهم على صراخ المرأة، فاختفى المنفذون في إحدى زوايا الحصن، فلم يعثر لهم على أثر لشدة الظلام. وعاد اليهود بعد أن يئسوا من العثور عليهم إلى زعيمهم فوجدوه قد مات، فانشغلوا به، وانتهزت المجموعة هذه الفرصة فتسللوا من الحصن.

إن اغتيال سلام بن أبي الحقيق يندمج في اغتيال كعب بن الأشرف ويحقق نفس الأهداف بالنظر للدور والمركز المتماثلين لكلا الزعيمين.

ابن سنينة :

هكذا ورد الاسم في المصادر. وكان من يهود بني حارثة. ولم تذكر له الرواية دوراً يتعدى هجاء النبي والمسلمين بالشعر. تولى اغتياله بأمر النبي شخص يدعى مَحيصة بن مسعود. وكان المقتول حليفاً لشقيق القاتل وهو حُويصة بن مسعود. وقد اغتاله بحضور شقيقه دون علم مسبق منه. وكان حويصة مشركاً متنفذاً وقد اختار النبي أخاه محيصة لهذه المهمة وهو مسلم، بخلاف أخيه، لتفادي مشكلات الثأر.

اغتيل ابن سنينة بعد اغتيال كعب بن الأشرف. ويؤخذ من الرواية التي تناولت الحدث أنه جاء في سياق التخويف لغيره لأن اليهود جاءوا بعد مقتله إلى محمد يشكون ماحدث فأجابهم: «إنه لو قر كما قد قر غيره ممن هو على مثل رأيه ما اغتيل. لكنه نال منا الأذى وهجانا بالشعر». وكلام النبي هنا واضح فقد اغتيل الرجل لأنه نشط في المناهضة ولو سكت كما سكت غيره محتفظاً بوجهة نظره لسلم.

اغتيال امرأة :

ورد هذا الحديث في روايتين مختلفتين كثيراً، إحداهما في مصادر الحديث والأخرى في مصادر السيرة. رواية مصادر الحديث أخرجها النسائي وأبو داود في كتاب الحدود من سننهما وملخصها أن أعمى كانت له أم ولد (جارية - زوجة) وله منها ابنان وكانت تكثر الوقيعة بالنبي وتسبه وهو ينهاها ويزجرها فلا تنتهي. وذات ليلة ذكرت النبي وأخذت بشتمه فتناول مغولاً (سيف قصير دقيق) فوضعه في بطنها ثم اتكأ عليه حتى قتلها. وجاء الأعمى إلى النبي وقال له: يارسول الله أنا صاحبها، كانت أم ولدي وكانت بي لطيفة رفيقة ولي منها ابنان مثل اللؤلؤتين ولكنها

كانت تكثر الوقيعة فيك وتشتمك فأنهاها فلا تنتهي وأزجرها فلا تنزجر. فلما كانت البارحة ذكرتك فوقعت فيك فقمت إلى المغول فوضعته في بطنها فاتكأت عليها حتى قتلتها. فقال النبي «ألا اشهدوا أن دمها هدر». ولم تذكرالرواية اسمها.

رواية مصادر التاريخ تفيد أن المرأة هي عصماء بنت مروان وأنها كانت يهودية ولم تكن جارية بل زوجة رجل من بني خَطْمة كانت تحرض على الاسلام وتهجو النبي بالشعر. فنذر صحابي يدعى عُمير بن عدي الخَطْمي - من نفس عشيرة زوجها - أن يغتالها إذا رجع النبي سالماً من معركة بدر. فلما رجع جاءها ليلاً فدخل عليها وهي بين أولادها وكان أحدهم على صدرها ترضعه، وكان عمير أعمى، فتلمسها فوجد الرضيع فنحاه عنها ووضع سيفه في صدرها حتى أنفذه من ظهرها. وعاد من الصبح وصلى مع النبي. ولما انتهت الصلاة نظر إليه النبي وقال: أقتلت ابنة مروان؟ قال: نعم يارسول الله فقال: نصرت الله ورسوله ياعمير فقال: علي شيء من شأنها يارسول الله؟ فقال: لاينتطح فيها عنزان. وقال لأصحابه: إذا أحببتم أن تنظروا إلى رجل نصر الله ورسوله بالغيب فانظروا إلى عمير بن عدي.

ويصعب الجزم بأي الروايتين أصح. ولو أنهما تشتركان في كون القاتل أعمى وفي أن المبادرة إلى الاغتيال جاءت منه ولم تكن أمراً من محمد، وأنه أقرها بعد أن تمت. وربما استنتجنا من قوله في الرواية الثانية: أقتلت ابنة مروان؟ أن هناك أمراً ما، مالم يكن هذا القول إضافة من الرواة للتدليل على معرفة النبي بالغيب. ويمكن ترجيح وجود أمر إذا أخذنا بما أوردته الرواية الثانية من كون القاتل من عشيرة زوجها لأن فيه تفادياً لمشكلات الثأر. وفي الروايتين إشكالات عسيرة الحل إذ يمكننا الارتياب في صحة الثانية من الوصف المبسط للعملية الذي يبدو منه كأن المرأة كانت تمثالاً تجلس أمام الأعمى في صمت وهو يلتقط المغول ويزيح رضيعها من على صدرها ثم يغرز المغول فيها ويتكئ عليها حتى تموت لكننا نجد هذا الأسلوب في السرد شائعاً في معظم روايات مصادر الحديث والكثير من روايات مصادر التاريخ العام. وهو ابتسار يكرس طبيعة النقل الشفوي للأخبار قبل مرحلة التدوين. ويتعذر علينا كذلك أن نعرف الصفة الحقيقية للمرأة، وهل كانت زوجة أم جارية؟ وهل هي يهودية؟ وماهو رد فعل زوجها إذا كان القاتل غيره؟ وماذا يدل عليه كون القاتل أعمى في الروايتين؟ يضاف إلى ذلك تعارض هذا الفعل مع التشديد في النهي عن قتل النساء. وقد رأينا كيف كادت خطة اغتيال ابن أبي الحقيق تفشل بسبب زوجته لأن المكلفين بذلك تحاشوا المساس بها التزاماً بوصية نبيهم. إننامضطرون أمام هذه

الإشكالات إلى التوقف بشأن الروايتين وعدم الجزم إن كان مثل هذا الحدث قد وقع فعلاً، ولو أن ورود الروايتين في مصادر متعددة، مختلفة الاختصاصات - حديث، سيرة، تاريخ عام، تراجم، وأموال - يمنع من التشكيك الاعتباطي فيهما مع بقاء التفاصيل مجهولة فيما يتعلق بهوية المرأة ودورها في الخصام إذا كان لنا أن نقبل المضمون الأولي للروايتين.

أبو عَفَك:

يهودي من بني عمرو بن عوف، كان يحرض على محمد شأنه شأن غيره من كبراء اليهود في يثرب، ولجأ في ذلك إلى الشعر. وتقول الرواية إن صحابياً يدعى سالم بن عُمير الأنصاري عزم على اغتياله وأنه دبر الخطة بنفسه. وقد بقي يترصده حتى جاء الصيف حيث ينام الناس في الأفنية. وفي إحدى الليالي كان أبو عفك ينام في منازل عشيرته فتسلل إليه سالم وقتله بالمغول. وكان قد ناهز المئة والعشرين. وأقر النبي هذه العملية.

وكان اغتياله بين معركة بدر وأحد، وهي المدة التي اغتيل فيها أقرانه اليهود عدا ابن أبي الحقيق الذي اغتيل بعد معركة أحد.

توقفت الاغتيالات الموجهة ضد الشخصيات اليهودية بعد فتح خيبر الذي أعقب معركة الخندق، آخر معارك الاسلام ضد أهل مكة. وبفتح خيبر كانت المعارضة اليهودية قد صفيت حيث سبقه إجلاء بني القينقاع والنضير وإبادة بني قريظة وأصبح الخيبريون رعايا لمحمد بموجب عقد الذمة الذي أعقب اجتياح معقلهم الأخير.

اغتيال زعيم قبيلة :

وقع هذا الحدث بين معركتي بدر وأحد. وقد رواه الطبري في أحداث السنة العاشرة للهجرة ضمن فصل عدّد فيه سرايا النبي، أي الحملات التي كان يوجهها لأهداف موصوفة. يدعى هذا الرجل خالد بن سفيان وهو من هذيل. وكان قد قرر تجميع قوة من عشيرته وغيرها لمهاجمة يثرب بعد معركة بدر. وقد يكون فعل ذلك بتحريض من قريش. ويبدو أن محمد وقف من طريق استخباراته على جدية هذا القرار. وقد نفذ هذه المهمة صحابي يدعى عبد الله بن أنيس كان ضمن المجموعة التي اغتالت كعب بن الأشرف. وحسب رواية هذا الصحابي نفسه أن النبي دعاه

وأبلغه أن خالد بن سفيان يجمع الناس ليغزو المدينة، وأمره أن يذهب إليه ليقتله. وتوجه إليه بعد أن عين النبي أوصافه حتى يستطيع تشخيصه، إذ لم يكن قد رآه من قبل، ووصل قبل الأصيل فرآه يمشي مع نساء كان يبحث لهن عن منزل. ويظهر من الرواية أنه كان بعيداً عن الحي. فسلم عليه فرد عليه السلام ثم سأله من الرجل؟ فقال: رجل من العرب سمع بك وبجمعك لهذا الرجل - يعني محمد- فجاءك لذلك. فرد خالد، أجل أنا في ذلك. فتمشى معه قليلاً يحادثه في هذا الشأن فلما وجد منه غفلة عاجله بضربة من سيفه فأرداه. وعاد إلى نبيه ليخبره بإتمام المهمة فكافأه بعصا لتكون وسيلة تعرّف بينهما يوم القيامة... وباغتيال خالد بن سفيان فشلت خطة الهجوم.

يلاحظ أن اغتيال هذا الزعيم تم بسهولة لأنه كان يتحرك على طريقة البدو، بلا حرس ولا أركان حرب. ولم يتطلب الأمر خطة معقدة كالتي اقتضاها اغتيال كعب بن الأشرف - التاجر والمتحصن في قلعة. ويرجع تأثيره الحاسم في إفشال الهجوم إلى أنه كان قراراً منفرداً ومرتهناً بشخص القتيل، فانتهى بانتهائه. وكان محمد حين قرر اغتياله ملماً بهذه الحقائق جيداً لأنه كان يعتمد على جهاز رصد كفوء.

اغتيال زعيم قبيلة آخر:

في سيرة ابن هشام وتاريخ الطبري أن زعيماً لقبائل قيس يدعى رفاعة بن قيس الجُشَمي كان يجمع قيساً لحرب رسول الله. فوجه إليه ثلاثة فدائيين ذكر منهم عبد الله بن أبي حَدْرَد فكمنوا له. ورماه ابن أبي حدرد بسهم فقتله وجاء برأسه إلى النبي.

أورد هذا الخبر أيضاً ابن حبيب في «أسماء المغتالين من الأشراف» ويختلف الرواة في اسم المغدور إذ يرد أحياناً باسم قيس بن رفاعة.

ويمكن الشك في قطع رأسه لأنه يفترض وقتاً طويلاً للعملية مع انفراد المقتول عن أصحابه، مما يتعارض مع خطة العملية التي اعتمدت على كمين متحرك. كذلك يتعارض حمل الرأس مع حكم، شرعي ينهى عنه لأنه من باب المُثلة (التمثيل بالجثث) لكن ثمة حاجة قد تكون دعت إليه لإثبات نجاح العملية. وكما بينت فمؤسس الاسلام لم يتقيد بالأحكام الشرعية إذا تعارضت مع مخططاته.

أدى اغتيال زعيم قيس إلى فشل خطة الهجوم على المدينة.

اغتيال عَبْهَلة - الأسود العنسي:

كان عبهلة (أو عيهلة) من زعماء الردة وقد تحرك باليمن في أواخر حياة محمد وسيطر على معظم أنحائها وامتد نفوذه إلى أجزاء واسعة من الجزيرة تصل حتى الخليج وكانت حركته من مستوى حركة مسيلمة (الكذاب) في اليمامة من حيث قوتها وخطورتها.

كان من المعتاد أن يعالج محمد مثل هذه التحركات بالمجابهة الحربية لاسيما بعد أن صار هو القوة الأولى في الجزيرة منذ صلح الحديبية. وهو السبب في أننا لانجد عمليات اغتيال في هذه المرحلة. لكن طبيعة تحرك عبهلة فرضت على محمد مجابهة من طراز خاص تنطلق من خطة اغتيال تأتي في سياق عمل منظم لسحق الحركة بأقل قدر من التكاليف. وكانت هذه الخطة من أعقد مخططات الاغتيال السياسي التي أوعز بها النبي محمد وأشدها إثارة. وفيما يلي تفاصيل العملية كما وردت في تواريخ الطبري وابن الأثير واليعقوبي وفتوح البلدان للبلاذري (تراجع الأبواب التي تحدثت عن حروب الردة في السنة الأولى من خلافة أبو بكر).

كان محمد قد أصدر بنفسه قرار الاغتيال وكلف به جماعة من أهل اليمن واستغرقت العملية وقتاً أطول من أي عملية سابقة بحيث لم تتم إلا والنبي على فراش الموت.

نهض بالمهمة إلى جانب الأشخاص الذين كلفهم محمد بأعيانهم، جماعة أخرى مؤثرة من أهل اليمن بينهم القائد العام لجيش عبهلة قيس بن عبد يغوث، الذي قدم تسهيلات بهذا الشأن بعد اختلافه مع نبيه، وقد تصدرالتنفيذ زعماء «الأبناء» وهم من الفرس الذين استوطنوا اليمن بعد جلاء الأحباش عنها وكان لهم نفوذ سياسي كبير إلى جانب أقيالها. وكان هؤلاء قد ناهضوا حركة عبهلة وخاضوا ضده معركة خاسرة انتهت بقتل قائدهم المسمى «شهر» واستيلاء عبهلة على زوجته «آزاد». وتم التنسيق على المستوى الأبعد للخطة مع غير المرتدين من أهل صنعاء على أن يتحركوا إذا سمعوا الأذان من داخل قصر عبهلة.

كانت العقدة الأساسية في الخطة هي كيفية الوصول إلى عبهلة لأنه كان يقيم في قصر محصن ومحاط بحرس شداد لايفارقونه ليلاً ولا نهاراً. وقد تولى حل العقدة آزاد، الزوجة المغصوبة التي عزمت على الثأر لزوجها. فدلت ابن عم لها يدعى فيروز كان من عناصر التنفيذ الرائسة، على مكان خلفي في القصر يكون وراء الحرس ويؤدي رأساً إلى غرفة نوم عبهلة. وفي ليلة متفق عليها مع آزاد جاء

فيروز ومعه فارسيان آخران أحدهما يدعى داذويه والآخر قيس بن جَشيش الديلمي ونقبوا القصر من المكان الذي عينته آزاد. ودخلوا عليه والحرس لايشعر لأنه كان يقف خارج الحجرة، وباغتوه بسيوفهم فأجهزوا عليه. وتقول الرواية إن الحرس سمعوا صوته لحظة ضربه فنادوا على آزاد فقالت لهم: النبي يوحى إليه.. وكان قد عرف عند العرب من الأخبار التي تحدثت عن كيفية نزول الوحي على محمد مايحدث له أثناءه من الرعدة والغيبوبة. وبقي الحرس في مكانهم خارج الغرفة والمجموعة مع آزاد في داخلها وعبهلة قتيل بينهم حتى الصباح. وكانوا قد رتبوا من يرفع الأذان من داخل القصر عند الصبح. وعلى صوت المؤذن تحرك مسلمو صنعاء وهجموا على القصر، وتحرك الحرس من جانبهم فخرجت إليهم المجموعة من غرفة عبهلة وألقت إليهم برأسه مقطوعاً، فارتبكوا واختلت صفوفهم، مما سهل على المهاجمين احتلال القصر. وهرب جنود عبهلة إلى خارج صنعاء.

تشتمل عملية اغتيال الأسود العنسي على جملة عناصر ومدلولات تتميز بها عن سائر العمليات المماثلة في تاريخ السيرة نستخلصها فيما يلي:

١- إنها كما قلنا في البدء ليست عملية اغتيال فردي بحت، لأنها جاءت كجزء /أساسي/ من خطة انقلابية لنسف الحركة من الداخل. وكما بينا فإن قادة العملية نظموا مسلمي صنعاء للهجوم على القصر عند سماع الأذان، الذي قام هنا بدور كلمة السر التي أعلنت ساعة الصفر، مع مافي رفع الأذان المحمدي من قصر عبهلة من إرباك لأتباعه.

٢- إن اغتيال عبهلة قد حسم الوضع لصالح محمد. ولكن هذا لم يتم إلا بالارتباط مع المخطط الانقلابي في جملته. وقد أدى الاغتيال بدوره إلى نجاح الانقلاب بسرعة وبأقل كلفة – مما أغنى عن حروب طويلة كانت ستكلف ماكلفه القضاء على حركة مسيلمة من ثمن باهظ، لاسيما وأن عبهلة أثبت أنه يتمتع بقدرات كبيرة لعلها هي التي أطمعته أن يضع نفسه نداً لمحمد، شأن نظيره مسيلمة.

٣- وهنا لابد من التنويه بأن مبادرة كالتي قام بها عبهلة كان يمكن أن تثمر لو توفر لها مقومان: أحدهما منهاج محدد، مقترن بايديولوجيا واضحة المعالم، كالذي كان لدى محمد. والثاني لو أنها ظهرت في أوانها. إذ من الواضح أن عبهلة جاء متأخراً، كما هو حال مسيلمة، بعد أن تهيأ لمحمد أن ينجز ماكانت المرحلة التاريخية في جزيرة العرب وعموم المنطقة تريد أن ينجز على يد نبي ما.

وفي ظرف كهذا تميل فيه عوامل النصر الموضوعية مع محمد، فإن تحركاً كبيراً كتحرك عبهلة بدا مع تنفيذ ذكي وجريء لخطة اغتيال أشبه بحدث عابر سرعان ماتلاشى على صوت المؤذن. ويؤدي الاغتيال هنا، ضمن ظروفه المادية وما ارتبط به من مخطط شامل، إلى نتائج بعيدة لايؤديها الاغتيال الفردي.

٤- قامت بشوط كبير في إنجاح عملية الاغتيال زوجة عبهلة المغصوبة آزاد. والمسؤولية هنا تقع على عبهلة نفسه لأنه خاطر بالزواج من امرأة قتل زوجها. ولابد أن جمال آزاد الفتاة الفارسية، قد أنساه مرتكسات مثل هذا التصرف. إن آزاد هي التي جعلت تنفيذ الخطة ممكناً، ولولاها لكانت شبه مستحيلة، مع الوضع الحصين الذي رتبه عبهلة لنفسه، ولكان على خليفة محمد أن يجهز جيشاً كالذي جهزه لحرب مسيلمة للقضاء على هذه الحركة.

من المفيد أن نذكر هنا أن حالة آزاد قد سبقتها حالة مماثلة لكنها لم تؤد إلى النتيجة نفسها. فقد سبق لمحمد أن أقدم على نفس المخاطرة حين تزوج من صفية بنت حُيَيّ بن أخطب أحد زعماء خيبر. وكانت صفية متزوجة من زعيم يهودي من بني النضير هو كنانة بن الربيع، الذي التجأ إلى خيبر بعد إجلاء عشيرته عن يثرب. وقد قتل أبوها وزوجها في معركة فتح خيبر التي قادها علي بن أبي طالب وأشرف عليها محمد بنفسه. وأسرت صفية فتزوجها محمد. وتنقل مصادر السيرة عن صفية أنها كانت تكره محمد أشد الكره، وهو أمر طبيعي، لكن المصادر تضيف أنها قالت إن الله أدخل حبه في قلبها بعد ذلك. ومن المرجح أنها لم تكن صادقة في هذا القول. ويخبرنا «ابن سيد الناس» في سيرته المشهورة «عيون الأثر» أن تقريراً رفع إلى عمر بن الخطاب بأن أم المؤمنين صفية تحب السبت وتتصل باليهود سراً. فاستجوبها عمر فأنكرت حبها للسبت واعترفت باتصالها باليهود قائلة بأن لها أقرباء فيهم فهي تبرّهم. وقبل منها عمر وأغلق القضية. ولم يكن له بد من ذلك لأنها من «أمهات المؤمنين» فلا سبيل له عليها، فضلاً عن أن اليهود لم يعودوا في زمان عمر قوة يؤبه بها حتى يقلقه اتصال صفية بهم.

المهم في هذه الحالة أن صفية كان يمكن أن تلعب مع محمد نفس الدور الذي لعبته آزاد مع عبهلة لو أن محمد كان قد وقع في وضع مماثل. لكن الانتصارات الساحقة التي أحرزها مؤسس الاسلام منطلقاً من قاعدته التثريخية الراسخة قد نجته من عواقب هذا الزواج الخطر.

خطة فاشلة لاغتيال أبو سفيان :

بعد معركة بدر، التي قتل فيها نفر هام من زعماء قريش، تركزت قيادة أهل مكة في يد أبو سفيان، شيخ الأمويين. وكان أبو سفيان هو منظم وقائد حملتي أحد والخندق ووراء جميع النشاطات المعادية التي قام بها المكيون حتى فتح مكة، وكان من المنتظر أن يدرج في قائمة الاغتيالات. لكن الأمر لم يكن سهلاً، لسببين أولهما طول المسافة بين مكة ويثرب، وبالتالي عدم ضمان خط انسحاب لمجموعة تكلف بهذه العملية، لاسيما وأن قريش كانت تسيطر على معظم الطريق بين المدينتين. الثاني، وهو الأهم، صعوبة توفير مكمن في مكة تتحرك منه المجموعة، لأنها كانت خالية من المسلمين..

لكن هذه الصعوبات لم تمنع محمد من المحاولة، وقد وردت تفاصيل ذلك في الطبري وابن الأثير - حوادث سنة ٤ - وتقول الرواية إن النبي اختار لهذا الغرض «فاتكاً متشيطناً» يدعى عمرو بن أمية الضَمَري، دخل في الاسلام بعد أن شارك مع قريش في معركتي بدر وأحد. ولعله كان بانتظار اسلام مغامر كهذا ليجرب حظه مع أبو سفيان. وقد بعث معه رجلاً من الأنصار. وخرج الرجلان إلى مكة فدخلاها في الليل، وهو الوقت الذي تمت فيه المهام الأخرى. وكان أهل مكة يرشون أفنيتهم في المساء ويجلسون فيها للسمر. وفي طريقهما إلى منزل أبو سفيان، مر عمرو وصاحبه بجماعة جالسين في فناء. فأبصروا عمرو، وكان معروفاً لديهم لشهرته، فصرخوا: هذا عمرو بن أمية، فاهتاج أهل مكة وأدركوا أنه لم يأت إليهم إلا لغرض شرير. وكان عمرو يعرف دروب البلد فاستطاع الإفلات مع صاحبه في جنح الظلام. وعاد إلى المدينة وقد سلم أبو سفيان. ولم تتكرر المحاولة. ولاشك في أن محمد كان مدركاً لصعوبتها وهو عندما اختار فاتكاً كعمرو بن أمية الضمري قد فعل غاية مافي الإمكان، ولم يكن ميسوراً لغير هذا الرجل أن يوفق فيما فشل هو فيه. ومن الجدير بالذكر في هذه المناسبة أن شخصية عمرو بن أمية الضمري دخلت في الحكايات الشعبية التي تناولت بعض أحداث الفتوحات. وقد أخذت في هذه الحكايات نفس منحاها التاريخي. ولو أن عمرو في الحكايات الشعبية، خلافاً له في مصادر التاريخ، لايمكن أن يفشل في مهمة!

❖ ❖ ❖

تنتهي إلى هنا قصة الاغتيالات في العهد النبوي. وسوف نتناول في الفصل الثاني قصتها في خلافة الراشدين.. وقبل أن نترك هذا الفصل يلزمنا إيراد بعض الملاحظات الضرورية:

١- إن محمد مارس هذا التكتيك كما قلنا في تعارض مع الحكم الشرعي الذي ثبته بنفسه. وهو بذلك يكرس تصوره الخاص للدائرة التي يمكن لهذا الحكم أن يتحقق فيها - حيث نجده يمارس الاغتيال في دائرة الصراع السياسي المسلح وبقدر ملموس من الذرائعية.

٢- إن الاغتيالات التي نفذت في عهد النبوة محدودة عددياً ومحصورة زمنياً.. وضمن هذه الحدود أعطى تكتيك الاغتيال نتائج ذات مفعول بالنسبة لمسيرة الثورة المحمدية دون أن ينعكس - أو- يتحول- إلى نزعة إرهابية. وقد مر بنا أن محمد استخدم هذا التكتيك حين كان ضعيفاً، ولايستثنى من ذلك إلا اغتيال عبهلة الذي كان جزءاً من مخطط انقلابي.

٣- إن الأطراف التي وجهت ضدها الاغتيالات هي أطراف معسكر العدو الذي كان يضم المشركين واليهود. ويرتبط اغتيال الشخصيات اليهودية الخمس أو الأربع بالأدوار الخطرة التي لعبتها الجماعات اليهودية في يثرب ضد محمد وهو في أحرج أوضاعه. وقد أعطته الاغتيالات ورقة رابحة رجحت كفته عليهم وحدّت نشاطهم المناوئ. وهو لم يلجأ إلى هذه الوسيلة إلا بعد أن استنفد وسائل التحالف معهم، أو على الأقل منعهم من التحالف مع قريش ضده.
وكما بينت، فقد توقفت الاغتيالات ضد اليهود بعد تصفية المعارضة اليهودية.
وقد عاش اليهود في المدينة بعد ذلك من خلال عقد الذمة كرعايا لمحمد. وتحتوي مصادر الحديث والفقه والتفسير على وقائع كثيرة، عولجت كسوابق فقهية، كان أشخاصها من يهود المدينة، منها رواية تقول إن النبي كان إذا وزع الخمس يقول: «ابدأوا بجارنا اليهودي». وهي من الأخبار التي يستدل منها على جواز التصدق على غير المسلمين. وثمة قصة ظريفة عن حادث سرقة اتهم بها يهودي ثم برّئ. وفيها دلالة هامة على كيفية تعامل الاسلام الأول مع غير المسلمين. وقد اقترنت بها مجموعة من الآيات تميزت بنبرة بلاغية عالية ولغة انتقادية لاذعة - تراجع الآيات ١٠٥ - ١١٢ من سورة النساء في مصادر التفسير.

٤- في محادثة مع فقيه شيعي قال لي إن استخدام وصف الاغتيالات للعمليات

التي جـرت في العـهـد النبـوي خطأ. وأورد على ذلك أن مـقـتل الأشـخـاص المذكورين جرى بناء على أمر شرعي بتنفيذ عملية إعدام. وقد أوردت عليه ماأنا متمسك به وهو أن محمد لم يكن حين جرت هذه العمليات، عدا عملية عبهلة، قد استكمل بناء دولة محكومة بقوانين يقف هو على رأسها. فقد كانت سلطته إلى مابعد الخندق لاتزال متداخلة مع سلطة التقليد القبلي ولم تصل بعد إلى حد تمكينه من إصدار أوامر كهذه وتنفيذها بواسطة أجهزة الدولة. يضاف إليه أن بعض المطلوبين كانوا خارج مدى سلطته ومتحصنين في مواقع عسكرية، فلكي تتم تصفيتهم كان لابد من إجراء عسكري يتولاه فدائيون وليس جلادون.

إن ماجرى بالفعل هو عمليات اغتيال وليس إجراءات تنفيذ حكم بالإعدام. وقد تمت على أساس عنصر المباغتة المعروف في حروب العصابات، وانطوت بالتالي على مخاطرة لايتضمنها تنفيذ حكم عادي بالإعدام.

الفصل
الثاني

في الخلافة الراشدية

وقعت في خلافة الراشدين أربعة حوادث اغتيال طالت خليفتين وصحابياً كبيراً وقائداً شيعياً. وقد جاءت هذه الحوادث في مجرى الصراع السياسي الذي انفجر بين المسلمين لحظة وفاة النبي، واستمر متفاقماً حتى تأوّج بالحرب الأهلية التي بدأت بالانتفاض المسلح ضد عثمان ثم تواصلت في خلافة علي لتنتهي بانهيار دولة المدينة – حكومة الخلفاء الراشدين وتأسيس الامبراطورية الأموية.

نفذت ثلاثة من الاغتيالات بأيدي اسلامية وواحدة بيد أجنبية. وجرت ثلاثة منها في العلن كعملية اغتيال مكشوفة، وواحدة منها سراً. لكن إحدى العمليات، هي التي طالت الخليفة الثاني، اشتملت على احتمالات عنصر سري يكمن خلف التنفيذ المكشوف للاغتيال.

اغتيال سعد بن عُبادة :

هو زعيم الخزرج وأحد النقباء في بيعة العقبة التي مهدت لهجرة محمد إلى يثرب. عرف في الجاهلية بسمو أخلاقه وتعدد كفاءاته فلقب بالكامل. وينقل ابن عساكر(١) عن الواقدي أن النبي قال بسببه كلمته المشهورة: «خيار الناس في الجاهلية خيارهم في الاسلام إذا فقهوا في الدين». وكان هو قائد الأنصار في حروب الاسلام على عهد النبي وسلك حينذاك سلوك رجل متعفف عن الغنائم. كما كان يتولى حماية المدينة أثناء الحروب التي كان النبي يقودها بنفسه.

---

(١) تهذيب تاريخ دمشق الكبير. بيروت ١٩٧٩ ج٦/ ٩٠ في ترجمة سعد بن عبادة.

وكان سعد بن عبادة يتمسك بزعامة الأنصار ويعارض قريش. وقد أخرج البخاري[٢] أنه هتف يوم فتح مكة وفي يده راية الأنصار بسقوط الكعبة - كرمز لسيادة قريش- فشكاه أبو سفيان للنبي فقال: كذب سعد هذا يوم يعظم الله فيه الكعبة. ثم أوعز بنزع الراية منه وتسليمها إلى ولده قيس في رواية أو إلى علي بن أبي طالب في رواية أخرى.

من هذا الموقع رشح سعد نفسه للخلافة يوم السقيفة. لكنه لم يحصل على إجماع الأوس، خصوم الخزرج التقليديين، مما رجح عليه كفة أبو بكر، الذي أيدته قريش ومعظم الأوس.

على أن سعد لم يقر بالهزيمة، وأصر على عدم الإقرار باستخلاف أبو بكر. وبسبب ذلك اختار العزلة فلم يشارك في نشاطات الخلافة في الداخل ولا في الفتوحات. وكان لايحضر حتى الصلاة في المسجد وإنما يصلي في بيته. ويبدو أنه لبث يتحين الفرص لمغادرة المدينة، فلما فتحت بلاد الشام هاجر إليها وأقام في حوران. لكنه لم يعش طويلاً، فقد مات في ظروف غامضة سنة ١٤ للهجرة. وقد وردت في موته أخبار نستعرضها فيما يلي:

- رواية ابن عساكر عن النَضّر بن شُميل وهي موجزة تذكر بأنه بال قائماً فمات، فسُمع قائل يقول:[٣]

نحن قتلنا سيد الخزرج سعد بن عبادة

ورميناه بسهمين فلم نُخطِ فؤاده

- ثلاث روايات أوردها صاحب العقد الفريد[٤] إحداها عن هشام الكلبي وتفيد أن عمر بن الخطاب بعث رجلاً إلى الشام فقال له ادعه إلى البيعة، واحمل له بكل ماقدرت عليه فإن أبى فاستعن الله عليه. فقدم الرجل إلى الشام فلقيه بحوران في حائط (بستان) فدعاه إلى البيعة فقال له: لاأبايع قرشياً أبداً. قال: فإني أقاتلك قال: وإن قاتلتني. قال: أفخارج أنت مما دخلت فيه الأمة؟ قال: أما من البيعة فأنا خارج. فرماه بسهم فقتله.

---

(٢) الصحيح ج ٥ ص ١٤٧ باب غزوة الفتح

(٣) تهذيب تاريخ دمشق ٦/ ٩٣

(٤) ط- القاهرة ١٩٦٢ ج٤/ ٢٦٠ كتاب المسجدة الثانية.

الثانية عن ميمون بن مهران، وتفيد أن سعد بن عُبادة رُمي في حمّام بالشام فقتل، ولاتزيد عليه شيئاً.

الثالثة عن ابن سيرين وفيها أن سعد بن عبادة رمي بسهم فمات فبكته الجن فقالت:

وقتلنا سيد الخزرج سعد بن عبادة

ورميناه بسهمين فلم نخطئ فؤاده

- رواية في شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد[٥] تقول ان سعد بن عبادة خرج إلى حوران فمات بها. واستطرد: فقيل قتلته الجن لأنه بال قائماً في الصحراء ليلاً. ثم أورد البيتين المنسوبين إلى الجن في نص مطابق لنص ابن عساكر. لكن ابن أبي الحديد يعود فينقل رواية تقول ان أمير الشام يومئذ أكمن له من رماه ليلاً وهو خارج إلى الصحراء بسهمين فقتله لخروجه عن طاعة الإمام، أي الخليفة. وأردف هذه الرواية بأبيات قال إنها لبعض المتأخرين تضمنت إشارات صريحة عن ملابسات مقتل ابن عبادة سنرويها للقراء بعد قليل.

تتفق هذه الروايات في جملتها على أن سعد بن عبادة مات ميتة غامضة. ويمكننا أن نستبعد منها الرواية التي تقول إنه قتل مباشرة بأمر عمر بن الخطاب، لأن قتل زعيم الخزرج وقائد الأنصار وأحد نقباء بيعة العقبة على المكشوف تهور لايقدم عليه سياسي محنك كعمر بن الخطاب. ولعله كان سيثير فتنة تعيد إلى ذاكرة الخليفة أحداث الردة القريبة. ولامفر بالتالي من قبول الروايات التي تحدثت عن الاغتيال. ومما يلفت النظر هنا دور الجن في العملية وتفسيره بأن سعد بال قائماً. والتبول قياماً مكروه في الشريعة، وهو مكروه طبعاً لأسباب تتعلق بالنظافة، لكن ارتكابه كمحظور ديني قد يكون سبباً في التعرض لعقوبة خفية، مما يمكن أن يكون قد جرى توظيفه هنا لإعطاء سبب غيبي للموت. والوعي الديني لايستكثر مثل هذا الإسراف في العقوبة، المتضمَّن في قتل قائد إسلامي كبير سلفت له أيادي جليلة على الإسلام بسبب مخالفة بسيطة. أما قتله على يد الجن فيفهم منه أن هؤلاء الجن كانوا من المسلمين - والجن كالإنس فيهم المسلم وفيهم الكافر- وأنهم تولوا قتل الصحابي غيرة على الدين لأنه خالف الشرع بتبوله قائماً. هذا مع مافي القول بأن سعد بال قائماً فقتلته الجن، أو مات ميتة خفية من تصغير لشأنه في عيون المؤمنين..

---

(٥) ٣/ ٥٤٠.

نأتي الآن إلى الأبيات التي أوردها ابن أبي الحديد لبعض المتأخرين وهذا نصها:

يقولون سعد شكّت الجن قلبه	الا ربما صححت دينك بالغدرِ
وماذنب سعد انه بال قائماً	ولكن سعداً لم يبايع ابا بكر
وقد صبرت عن لذة العيش انفس	وما صبرت عن لذة النهي والأمر

إن قائل هذا الشعر لم يستوعب كيف يصح للجن أن تقتل رجلاً كسعد بن عبادة لمجرد أنه بال قائماً، وهو بالتالي يضع الحادث على ملاك الغدر- الاغتيال، مصرحاً بالسبب وهوموقف سعد من خلافة قريش متمثلاً في رفضه مبايعة أبو بكر. وقد عزز الشاعر استنتاجه بالكلام عن شدة إغراء السلطة، الذي يضعف أمامه حتى الزهاد القادرين على ترويض أنفسهم للصبر عن متع الحياة. ومن الواضح أنه يلمح بذلك إلى عمر وأبو بكر اللذين عرفا بالزهد وبساطة العيش قبل الخلافة وفي أثنائها.

هذه الأبيات تعطي تفسيراً يمكن أن يكون سليماً لمجمل ماحدث بشأن سعد بن عبادة. وقائلها قريب العهد بالحادث. وهي من جهتها شاهد على وعي سياسي قادر على أن يخرق حجاب العقائد الشعبية ليطل منها على أسرار السياسة.

ونحن نميل إلى القبول بهذا التفسير ونعتقد أن اغتيال سعد تم بتدبير عمر بن الخطاب وأن الباعث عليه هو إصراره على عدم الإقرار بخلافة قريش وإباؤه أن يبايع للخليفتين حتى بعد أن بايع الهاشميون بصدارة علي بن أبي طالب، صاحب الحق الأكثر رجحاناً من سعد في خلافة محمد.. ومع أن عمر لم يكن ليجهل أن زعيم الخزرج غير قادر على تغيير مجرى الخلافة فمن المحتمل أنه كان يخشى من تأثيره على الأنصار، وربما على غيرهم من المسلمين. وهناك مايشير إلى أن نواياه المعادية للخليفتين قد تجاوزت الأنصار فعلاً. وقد اتضحت هذه الحقيقة في وقت لاحق حين انضم ولده قيس، الذي ورث الكثير من سجايا والده، إلى علي بن أبي طالب وكان من أشد أنصاره حماساً ضد الأمويين إلى حد أنه امتنع عن مبايعة معاوية بن أبي سفيان بعد انتزاعه الخلافة من الحسن بن علي حتى بعد أن بايعه الحسن نفسه...

إن مصرع سعد بن عبادة هو أول حدث من نوعه في تاريخ الاسلام يقتل فيه مسلم على يد رفاقه أنفسهم، وهذا الحدث يجري من جهته على سنن شائعة في

الحركات السياسية المسلحة بعد انتصارها. فهذه الحركات قلما تخلو بعد وصولها إلى السلطة من مصائر مأساوية يذهب ضحيتها بعض قادتها الذين يشاء سوء حظهم أن لايتمتعوا بثمار انتصارهم.

اغتيال عمر بن الخطاب:

اغتيل عمر بن الخطاب على يد فيروز الديلمي المكنى أبو لؤلؤة. وكان عبداً للمغيرة بن شعبة الثقفي. وقد جرى اغتياله وهو يؤدي صلاة الصبح. وكانت العملية سهلة لم تتطلب خطة معقدة كالتي اضطر إليها المسلمون لتنفيذ الاغتيالات التي أمر بها النبي. وسبب هذا أن عمر كان بلا حرس لأنه، شأن صاحبيه أبو بكر وعلي، لم يكن يرتاح لمظاهر السلطة ويعتبرها من قبيل أعمال كسرى وقيصر - طغاة ذلك الزمان في عيون العرب. وقد دخل أبو لؤلؤة مع جمهور المصلين إلى المسجد رغم أنه لم يكن مسلماً، دون أن يعترض عليه أحد. وكان يخفي خنجراً له رأسان فلما تقدم عمر صفوف المصلين اتجه إليه أبو لؤلؤة وطعنه ست طعنات، أو ثلاث بحسب اختلاف الروايات، كانت إحداها تحت سرته وهي التي قتلته. ويستدل من ذلك أنه لم يطعنه من الخلف وإنما دغره من الأمام، مما يدل في حد ذاته على سهولة العملية، الناتجة كما قلنا من انعدام مظاهر السلطة في أيام عمر.

من هوقاتل عمر؟ وأية حالة طمّنها رحيله؟.

المعروف أنّ الباعث على اغتيال عمر كان هو الانتقام لهزيمة الفرس وانهيار امبراطوريتهم. وهو ماحرك أبو لؤلؤة للقيام بهذه المغامرة. ويذكر عن هذا الفدائي المجوسي أنه كان يقول: أكل عمر كبدي. ولعله كان يقولها حقاً، إذا لم نشأ أن نتجاهل رد الفعل الطبيعي الناتج عن الأحاسيس القومية.

ومما أثار حفيظة أبو لؤلؤة ومن على شاكلته من الفرس أكثر، هو أنّ الفتوحات الإسلامية لم تخرج، رغم نتائجها التاريخية الهائلة، عن ناموس الفتوحات والحروب القديمة القائمة على جمع الغنائم واسترقاق الأسرى بما في ذلك نساء المقاتلين وأطفالهم. ولقد قيل أن أبو لؤلؤة كان إذا رأى سبايا بني قومه في المدينة يمسح على رؤوس الأطفال ويبكي.

لكن هل كان اغتيال عمر مجرد رد فعل فارسي؟ لقد أشبع الغاضبون الفرس نزوة الثأر بمقتل الخليفة دون أن ينتهي بهم ذلك إلى استرجاع امبراطوريتهم. بل ولقد حدث هذا في وقت أخذ فيه الفرس يدخلون في الاسلام أفواجاً ويتحولون هم

أنفسهم إلى فاتحين ينشرون الإسلام فيما وراء بلادهم التي أصبحت بدورها من مراكز الفتوحات الاسلامية في المشرق(*). وفي هذا الميزان لايعني مقتل عمر شيئاً يتعدى رد الفعل الانتقامي العابر.. لكننا نلمح من جانب آخر رغبات مستجدة طمنها رحيل عمر ويمكن أن يكون لها صلة بمخطط تصفيته. وقد تنبه كتاب معاصرون لهذه المسألة وأثاروا حولها شكوكاً جدية. وفي الحق أنّ مصادر التاريخ الاسلامي لم تترك هذا الحدث يمر دون أن تضع بنفسها علامات استفهام هي مايفتح عيوننا على ملابساته. وسنتابع فيما يلي بعض المؤشرات الهادية في هذا الشأن.

كانت قريش هي الارستقراطية الأغنى والأكثر نفوذاً في بلاد العرب. ومع أنها حاربت الاسلام في البداية فسرعان ماانضوت تحت لوائه لكي تتصدر العرب المسلمين كما تصدرت العرب الجاهليين. وبالطبع فقد أصبحت قريش بعد الاسلام أغنى وأقوى منها في الجاهلية كما اتسعت قاعدتها العددية، كطبقة اجتماعية بالعناصر الارستقراطية الجديدة التي تكونت مع الفتوحات وتدامجت معها في موقع اجتماعي واحد دون أن تكون بالضرورة من قريش.

وقد ساهم عمر بنفسه في نمو هذه الفئة، وذلك عن طريق سياسته في العطاء (التخصيصات المالية) وكان عمر بعد أن تدفقت عليه أموال الفتح قد اتبع قاعدة في العطاء تقضي بتفضيل المسلمين الأولين - ومعظمهم من قريش - وأقرباء النبي من قريش أيضاً من حيث مقادير الأموال التي تدفع لهم. وقد تكدست لديهم بسبب ذلك مبالغ طائلة أضيفت لدى أكثرهم إلى ثروته السابقة من التجارة . ورغم أن هذا المبدأ حرم من العطاء عدداً من زعماء قريش الذين أسلموا متأخرين - بعد فتح مكة، فإن نفوذ هؤلاء استمر في أبنائهم وأقاربهم الذين سبقوهم إلى الاسلام فشملهم التفضيل. وقد استند عمر بهذه السياسة إلى منطق «حزبي» عبر عنه بقوله(٦): «لاأجعل من قاتل رسول الله كمن قاتل معه» صادراً في ذلك عن نهج شبه سائد في الحركات السياسية التي تصل إلى السلطة فيستأثر قادتها وكوادرها بامتيازات مخصوصة.

(*) أصبح ابن أخ قاتل عمر المسمى عبد الله بن ذكوان والمكنى أبو الزناد فقيهاً ومحدثاً مرموقاً وكان سفيان الثوري يسميه أمير المؤمنين في الحديث. وقد ولاه عمر بن عبد العزيز بيت مال الكوفة. انظر ابن عساكر ٧/ ٣٨٥ - ٣٨٧.

(٦) الخراج، أبو يوسف، ط. السلفية - القاهرة ١٣٥٢ هـ ص ٤٣ فصل كيف فرض عمر لأصحاب رسول الله.

غير أن عمر لم يكن على وفاق تام مع هذه الفئة. ورغم أنه كان من قريش ومتمسكاً بزعامتها للعرب فقد صدر منه ماينم عن عدم انسجام مع النزعات المعروفة لهذه القبيلة الارستقراطية. ويورد الطبري كلاماً له يحذر فيه من فتيان قريش وذوي الأرومة النبيلة فيها يدل على معرفة جيدة بشخصية التاجر الذي يجمع بين احتياز الثروة والجاه(٧). ولهذ الاتجاه لدى عمر أصول اجتماعية وقبلية، فعشيرة عمر (بنوعدي) لم تكن ذات وجاهة أو ثروة قبل الاسلام. ويقول أبو حيان التوحيدي عن عمر نفسه إنه كان يشتغل دلالاً في السوق(٨). وهي حرفة غير محترمة كثيراً عند العرب حتى الوقت الحاضر. ومايقال عن عمر أنه كان يَسفُر، يتوسط، في الخصومات بين قريش فمرجعه ليس إلى مكانته بل إلي كفاءته الشخصية.

ويبدو أن معايير عمر «الحزبية» والدينية لم تمنعه من الوقوع في تناقض مع أولئك الناس الذين فضلهم بالعطاء بتأثير واحد من هذه المعايير. ولدينا روايات تحدثت عن نوايا مستجدة لديه بشأن الأمو ال تمس علاقته بهذه الفئة على نحو خطير. ونستعرضها فيما يلي:

الأولى في كتاب الخراج لأبو يوسف وفيها يقول عمر(٩): «لئن عشت إلى هذه الليلة من قابل لألحقن أخرى الناس بأولاهم حتى يكونوا في العطاء سواء» ويفهم

---

(٧) التاريخ ط - الاستقامة، القاهرة ١٩٣٩ ج٣/ ٤٢٧ باب مقتل عثمان. نص الكلام: «احذروا فتى قريش وابن كريمها، الذي لاينام إلا على الرضا، ويضحك عند الغضب، وهو يتناول من فوقه ومن تحته».

(٨) البصائر والذخائر. دمشق ١٩٦٦ ج٢ ق٢ ص ٤١. وفي «الأمتاع والمؤانسة» يورد أبو حيان كلاماً لعمر بن العاص يقول فيه: «لعن الله زماناً عملنا فيه لابن الخطاب. لقد رأيته وأباه وأنهما لفي شملة ماتواري ارساغهما وأن العاص بن وائل (والد المتكلم) لفي مقطعات الديباج مزررة بالذهب. ط بيروت بلا تاريخ ج٢/٩٥.

انظر أيضاً شرح النهج م١ ص ٨٥ وعبارة عمرو فيه: «لعن الله زماناً صرت فيه عاملاً لعمر. والله لقد رأيت عمر وأباه وعلى كل واحد منهما عباءة قطوانية لاتجاوز مابض ركبته وعلى عنقه حزمة حطب. والعاص بن وائل في مزررات الديباج».. وينبغي أن يكون هذا النص اقرب إلى الأصل لأن التوحيدي يعيد صياغة مروياته بأسلوبه ولايتقيد بالنص الذي ينقله.

(٩) ص٤٦ فصل كيف فرض عمر لأصحاب رسول الله. أيضاً طبقات ابن سعد ج٢ ق٢ ص ٢١٧.

من توقيت موعد التعديل أنه قال ذلك في عامه الأخير. وهو مايؤكده أبو يوسف بقوله بعد أن أورد هذا الكلام إنه توفي قبل ذلك أي قبل أن يحين موعد العطاء التالي. وكان العطاء سنوياً.

الثانية لابن الأثير. وفيها قول عمر(١٠): «إن رسول الله قدر فوضع الفضول مواضعها وتبلغ بالتزجية. وإني قدرت، فوالله لأضعن الفضول مواضعها ولاتبلغن بالتزجية».

«الفضول: الأموال الفاضلة عن الحاجة. التبلغ بالتزجية: كناية عن عيش الكفاف». ويؤخذ من ظاهر العبارة أن عمر يقصد نفسه بالاعلان عن نيته في التنازل عن أمواله والاحتفاظ منها بما يكفيه لضرورياته.

الثالثة في تاريخ الطبري وفيها يقول(١١): «لو استقبلت من أمري مااستدبرت لأخذت فضول أموال الأغنياء فقسمتها على فقراء المهاجرين». ويفهم من قوله: «لو استقبلت مااستدبرت» إنه صرح به في عامه الأخير. والأغنياء المقصودون هم الذين استفادوا من التوزيع المتحيز والمستفيدين من عوائد الفتوحات. وكان بينهم تجارالمسلمين من قريش وهم فريقين : المسلمين الأول كعثمان بن عفان ومسلمي الفتح. أما فقراء المهاجرين فهم فقراء المدن الذين هاجروا إليها من البوادي والأرياف بموجب نظام الهجرة الذي أشرنا إليه سابقاً.

إن الروايات الثلاثة متكاملة في محتوياتها بشكل يبعث – مع ورودها عن رواة متفرقين لايصدق عليهم وصف التواطؤ – على تعزيزالثقة بصحتها. وهي تشكل بما تضمنته من نوايا معلنة بشأن الأموال موقفاً جديداً موجهاً ضد الارستقراطية القديمة – الجديدة التي ساهم عمر نفسه في بلورتها وترسيخ موقعها الاقتصادي. ويتمتع بأهمية دالة في هذا الصدد، إجراء سبق لعمر أن اتخذه بحق القرشيين الذين اختصهم بأفضلية العطاء سبب في حينه صراعاً خفياً بينهم وبين الخليفة. ولنترك للطبري تفسير ذلك..

– عن الحسن البصري(١٢): كان عمر قد حجر على أعلام قريش من المهاجرين

---

(١٠) الكامل في التاريخ. حوادث سنة ١٥ باب فرض العطاء وعمل الديوان.

(١١) حوادث ٢٣. مقتل عمر – باب شيء من سيره مما لم يمض ذكره.

(١٢) نفسه. حوادث ٣٦ مقتل عثمان.

الخروج (من المدينة إلى الأمصار) إلا بإذن وأجل (سفر مؤقت).

- عن الشعبي(١٣): لم يمت عمر حتى ملته قريش. وقد كان حصرهم في المدينة وقال إن أخوف ماأخاف على هذه الأمة انتشاركم في البلاد.

ويضيف الشعبي أن بعضهم كان يستأذنه في الخروج إلى الجهاد فيقول له قد جاهدت مع النبي وهذا يكفيك. وخير لك من الجهاد اليوم أن لاترى الدنيا ولاتراك..

ويقول الشعبي في نفس الرواية إن عثمان رفع الحجر عن قريش فتنقلوا في البلاد فكان أحب إليهم من عمر. وهو ماتؤكده الرواية التالية:

- عن محمد وطلحة(١٤) : لم تمض سنة من إمارة عثمان حتى اتخذ رجال من قريش أموالاً في الأمصار وانقطع إليهم الناس - يقصد تجمعوا حولهم وصار لكل واحد حاشية وأتباع.

نقرأ في هذه الروايات مقدمات انشقاق سياسي بين عمر والارستقراطية الجديدة تسبق تصريحاته الثلاثة، منشأه الحجر عليها في المدينة. وهو إجراء يحد من اتساع هذه الفئة التي كانت تطمح إلى إيجاد مواقع لها في الأمصار مدفوعة بحافز طبيعي نحو تركيز وتوسيع مصالحها الاقتصادية ونفوذها الاجتماعي. ومن هنا كان تبرمها من عمر، وتوقها بالتالي إلى الخلاص منه (مامات عمر حتى ملته قريش). على أن الخلاف لم يبلغ، حتى السنة الأخيرة من حياة الخليفة، من التناحر مايكفي لتفجير صراع دموي. وينبغي لذلك أن لانتوقع تحركاً معادياً يستهدف التضحية بإمام عظيم، حتى في عيون الارستقراطية التي ملت منه، من أجل أن تتحرر وتنطلق. ولو أنها كانت تود، بحسب مايسعنا استخلاصه من إفادات رجال الطبري، لو أن هذا الإمام مات في أجله المسمى ليذهب إلى ربه دون أن تتحمل شيئاً من وزره. وللمؤمنين من اتباع الأديان السماوية نهج معروف في التوفيق بين الدين والدنيا يرتبط بحرصهم على الفوز بسعادة الدارين، نعيم الدنيا والآخرة معاً.

---

(١٣) نفسه. حوادث ٢٣ فصل مقتل عمر في آخر الحديث عن الشورى. يريد عمر انهم سوف يتسلطون على الناس بوصفهم عشيرة النبي وصحابته الأقربين. ويبدو عمر من هنا مدركاً للدور السلبي الذي تمارسه أمثال هذه الفئات في الدول الناشئة حين تجمع بيدها السلطة والثروة. انظر أيضاً ابن عساكر ٣٦٦/٥.

(١٤) نفسه. حوادث ٣٦. فصل مقتل عثمان.

لكن انتقال عمر إلى موقع آخر، ذو طبيعة صدامية، كان من شأنه أن يثير ردود فعل من درجة أشد قد ترتقي بالرغبة إلى مرتبة الإرادة.

هنا يخبرنا الطبري أن عبيد الله بن عمر قال مهدداً بعد مقتل والده(١٥):

والله لأقتلن رجالاً ممن شرك (شارك) في دم أبي.

وينقل الطبري عن أحد رواة الخبر وهو عبد العزيز بن سياه تعقيباً عليه يقول: إنه - أي عبيد الله - يعرّض بالمهاجرين والأنصار.

وكان عبيد الله قد قتل الهرمزان ورجلاً مسيحياً اسمه جفينة اتهمهما بالتواطؤ على اغتيال والده ثم قتل ابنة أبو لؤلؤة وبقي شاهراً سيفه. ويقول الطبري إن صهيب الرومي أرسل إليه حينذاك عمرو بن العاص وسعد بن أبي وقاص. وقد صاوله سعد حتى انتزع السيف منه وحجزه في داره. وتبعاً للرواية فإنه كان يردد هذا التهديد في تلك الساعة، مما يعني أنه كان ينوي بعد أن فرغ من مقتل الثلاثة أن يتوجه إلى أولئك الرجال ليصفي حسابه معهم. ولذلك لم يلق السيف إلا بعد المبارزة مع عسكريين كبيرين ماكان بمقدوره أن يتغلب عليهما.

ويبدو أن عمر لم يكن بعيداً عن التفكير في احتمال كهذا، لأنه كان يسأل الداخلين عليه من الصحابة وهو يحتضر: أعن ملأ منكم كان هذا؟ وهم يقولون: معاذ الله. (عن ملأ: تواطؤ. والملأ اصطلاح يمني يشير إلى مجالس ممثلي القبائل التي كانت تشارك في إدارة الدولة في الدول اليمنية الغابرة).

وبوسعنا الافتراض أن الجهة التي كان يهمها التخلص من عمر قد جسدت إرادتها، أو رغبتها على الأقل، من خلال الغضب الفارسي على هادم الامبراطورية الساسانية. ومما له مغزاه أن أبو لؤلؤة كان كما بيّنا عبداً للمغيرة بن شعبه الثقفي، وهوشخصية تآمرية قديرة كانت له وشائج صميمة مع الارستقراطية الجديدة، وهو الذي سعى لدى عمر للسماح لغلامه هذا بالإقامة في المدينة لأن عمر كان قد نهى عن دخول الأعاجم، الذين فتحت بلدانهم، إلى عاصمة الفاتحين المسلمين، كإجراء أمني.

ترد في هذا السياق أخبار غامضة عن كعب الأحبار. وهو يهودي من اليمن أسلم في خلافة أبو بكر وقدم إلى المدينة في خلافة عمر. وتدور شبهات حول إسلام هذا الرجل، الذي يحل في التقييم الشيعي محل عبد الله بن سبأ في التقييم السني؛ كلاهما لعب دوراً في تأجيج الفتن بين المسلمين بحسب الاتهامات المتقابلة بين الطوائف.

---

(١٥) نفسه، حوادث ٣٦ . فصل مقتل عثمان.

أورد الطبري[١٦] في تفصيله لأحداث مقتل عمر أن كعب قال لعمر قبل اغتياله بثلاثة أيام أنه سيموت. ولما سأله الخليفة من أين علم ذلك قال انه مكتوب في التوراة. ويقال ان عمردهش لهذا الكلام فأكد عليه: الله! إنك لتجد ابن الخطاب في التوراة؟ فرد عليه: «اللهم لا. ولكن أجد صفتك وحليتك». ولما ضرب عمر في اليوم الثالث ودخل عليه كعب أنشد عليه عمر بيتين يذكر فيهما نبوءة كعب.

وفي طبقات ابن سعد[١٧] رواية أخرى تفيد أنّ زوجة عمر، أم كلثوم بنت علي، قالت لزوجها وهي تبكي - وكانت شابة غريرة - إن هذا اليهودي، تقصد كعب الأحبار، يقول إنك على باب من أبواب جهنم. فأرسل إليه وسأله عن ذلك فقال ياأمير المؤمنين لاتعجل علي، والذي نفسي بيده لاينسلخ (لاينصرم) ذو الحجة حتى تدخل الجنة. فقال عمر: أي شيء هذا مرة في الجنة ومرة في النار؟ فرد عليه: انا لنجدك في كتاب الله (التوراة) على باب من أبواب جهنم تمنع الناس أن يقعوا فيها.

تتحمل هذه الأخبار وجوهاً مختلفة؛ ان تكون صحيحة، وتكون بالتالي دليلاً على معرفة كعب الأحبار بمخطط اغتيال عمر، وبمعنىً ما: ضلوعه فيه. وأنا أستبعد ذلك لاعتبارات، منها أن حوار عمر مع كعب يظهره مؤمناً ساذجاً سريع التصديق، مما لايأتلف مع شخصية قائد سياسي وعسكري كبير يصعب على مشعوذ، أياً كان، أن يضحك عليه بهذه الطريقة المفضوحة. وينبغي أيضاً نفي صحة البيتين اللذين يقال ان عمر أنشدهما حين دخل عليه كعب لأنهما من الشعر المتين، الجيد السبك. ولم يكن لعمر من الشاعرية مايمكنه من نظم مثل هذا الشعر وهو سليم فكيف وهو، يحتضر؟.

أو أنها اختراع أريد به إضفاء القداسة على الخليفة الثاني من حيث النص عليه في التوراة أسوة بالنص على محمد في الانجيل.

وقد تكون في أصلها شائعات بثت عن عمد بعد مقتل عمر لإعطاء هذا الحدث صفة التدبير الإلهي غير الخاضع لإرادة البشر، وبالتالي لقطع اللغط حوله. إن الكثير من الأخبار التي اعتدنا على اعتبارها مكذوبة واتهام المؤرخين باختلاقها هي في الواقع من هذا النمط. ونحن نعرف من تجاربنا الراهنة أن الأخبار الكاذبة غالباً ماتنشأ حول الحدث السياسي، وبالتزامن معه أحياناً، لدوافع وأسباب مختلفة.

---

(١٦) نفسه حوادث ٢٣ مقتل عمر.

(١٧) طبقات ابن سعد / ٢٤٠

يهمنا أيضاً أن نشير إلى صلة جفينة، المسيحي الذي مر ذكره، بسعد بن أبي وقاص وكون الأخير هو الذي جاء به إلى المدينة حين عاد إليها معزولاً من ولاية الكوفة بأمر عمر. ولابد أن تبعث على التساؤل هذه الصحبة إلى المدينة بين فاتح العراق وأحد العشرة المبشرين بالجنة وبين رجل نصراني من عرب الحيرة غريب على الحجاز. ومن الجدير بالذكر أن جفينة كان على صلة بالهرمزان وأبو لؤلؤة وهو ماحدا بعبيد الله بن عمر إلى قتلهما معاً. وقد مر بنا أيضاً أن سعد بن أبي وقاص هو الذي انتزع السيف من يد عبيد الله وحجزه في داره . ومن المفيد أن نذكر هنا أن عمر كان على خلاف شديد مع سعد بسبب سلوكه عند ولايته الكوفة، مما حمله على عزله بعد أن أرسل مبعوثاً من قبله إلى الكوفة وأمره بإحراق باب قصر الإمارة الذي يقيم فيه سعد. وكان عمر يمنع الولاة من اتخاذ أبواب لمقراتهم حتى لاينحجبوا عن الناس(١٨).

تتجمع من مجمل ماورويناه حتى الآن خيوط مؤامرة خفية قد تكون حيكت من خارج المجموعة الفارسية الصغيرة التي اتهمت بالتواطؤ مع القاتل. ولعل عبيد الله بن عمر كان مطلعاً، أو على الأقل متحسساً بملابسات من هذا القبيل حين هدد بقتل آخرين قال إنهم اشتركوا في الجريمة، إذا صح مانقله الطبري. وقد حال الإسراع بالقبض عليه دون تنفيذ تهديداته، وبالتالي أدى إلى كتمان أسماء كان يمكن أن تظهر للعلن مع لمعان سيف الولد الموتور..

ولكن لماذا لم يتفوه عبيد الله بذكر هذه الأسماء بعد أن قبض عليه؟ هنا قد نجد أنفسنا أمام سر آخر يتعين علينا كي نستشفّه أن نعرف من كان يقصدهم عبيد الله بالتهديد. وهم في حالتنا هذه أحد ثلاثة: قريش، أو أنصار علي بن أبي طالب، أو ورثة وأعوان سعد بن عبادة. وكان هؤلاءالثلاثة قد استقطبوا في جبهتين متخاصمتين ستخوضان حرباً أهلية بعد قليل، تضم الأولى قريش وتضم الثانية الفريقين الآخرين. وقريش هي التي استلمت الخلافة في شخص عثمان وهي التي احتجزت عبيد الله وتحكمت فيه. وبالتالي فلو أنه كان يقصد بتهديده الفريق الآخر فقد كان من مصلحتها أن لايسكت. لكنه وقد سكت لا بد أن يكون المقصود بالتهديد رجال من قريش. وبالطبع فإن قريش، الحاكمة، تملك القدرة على إسكاته. وثمة عامل هام يفترض أنه أثر عى موقف عبيد الله وهو مطالبة علي بن أبي طالب بإعدامه لقتله الهرمزان. وكان علي يصدر في هذه المطالبة عن موقف شرعي بحت. وعلي معروف بعدم مرونته في هذا الجانب. وقد لجّ في مطالبة عثمان بعد

استخلافه بإعدام عبيد الله إلى أن حسم عثمان القضية بتخريج قانوني قال فيه إنه، أي عثمان، ولي الهرمزان لأن الهرمزان لاولي له (يقصد ليس له أقرباء يطالبون بدمه، وفي هذه الحالة يكون الخليفة هو الولي) وانه بالتالي قد تنازل عن دمه وقرر العفو عن قاتله. وهكذا وجد عبيد الله نفسه في حماية قريش، والأمويين بالأخص، فكان من الطبيعي أن ينحاز إليهم ويعتبر قضية والده منتهية إلى هذا الحد.

لامجال مع ذلك لأي قدر من الجزم بنتيجة قاطعة. وإن كنت لألمح من الضجيج الذي أثاره القدماء والمتأخرون من رواة التاريخ حول هذه «الجريمة الفارسية» دوراً في التمييع والتستر رأينا له منذ عشرين سنة مثالاً في تقرير لجنة وارن الأمريكية حول ملابسات اغتيال جون كندي رئيس الولايات المتحدة، الذي دخلت سياسته في تعارض مع الفئات الأكثر تطرفاً في قيادة الامبريالية الأمريكية. ومعروف أن هذا التقرير لم يفعل رغم لغته القانونية المحكمة أكثر من إلقاء ضوء أسود على الأسماء التي وقفت وراء القاتل الفرد أوزوالد. وبقدر مابقي الكشف عن قتلة كندي الأصليين شبه متعذر قد يكون بقي كذلك بالنسبة لقتلة الخليفة الثاني للمسلمين..

على أننا لنملك حق البت في الحقيقة التالية، وهي أن مقتل عمر قد استجاب لمصالح اجتماعية إن لم تكن هي التي دبرت قتله فإنها كانت المستفيد الأوحد من هذه العملية. وأنه ليبدو لنا الآن دون أن نجد حافزاً إضافياً لمواصلة الطخ على أبو لؤلؤة المجوسي، أن الفاتح العظيم قد ذهب ضحية - محتومة - لتلك المفارقة الكبرى (التي تكررت أيضاً في خلافة علي بن أبي طالب وانتهت به إلى المصير المماثل الذي سنقصه بعد قليل) بين سياسة تقوم على الفتوحات - أي بناء امبراطورية - وتسعى في نفس الوقت لإقامة نظام داخلي في توزيع المنهوبات يقوم على التساوي بل ويسعى لمصادرة أموال الأغنياء (قادة الفتح ومؤسسي الامبراطورية) وتوزيعها على الجنود.. إن من يفكر في المساواة، وفي أي إطار كانت، لايستطيع أن يبني امبراطورية ولاشك أيضاً أن من يبني امبراطورية لايسعه أن يسلك سلوك عمر. لقد خلق عمر بهذه السياسة المزدوجة تناقضاً لم يكن ممكناً حله إلا باستخلاف عثمان بن عفان. وهو الخيار الوحيد الذي أمكن معه لتاريخ الاسلام أن يأخذ مساره اللاحق. ولم يكن خنجر أبو لؤلؤة غير الرافعة التي اختارتها المسيرة لإزاحة عقبة ناشزة في مجراها.

---

(١٨) الدَّيْنوري - الأخبار الطوال ص ١٢٥. وأورده ابن عساكر عن طبقات ابن سعد رغم الترجمة المنحازة التي اختص بها سعد بن أبي وقاص في تاريخ دمشق الكبير ج٦/١٠٦.

اغتيال علي بن أبي طالب:

وصل علي بن أبي طالب إلى الخلافة بعد الحركة المسلحة التي أودت بعثمان. واغتيل على يد نفس الحركة. والفريق الذي اغتاله هم الخوارج الذين انشقوا عليه في صفين. فاغتيال علي هو نتيجة لتناقض في صفوف مجموعة سياسية واحدة أخذ بعداً تناحرياً أدى إلى انفجار صراع دموي بين شقيها. وهذه ظاهرة مطّردة في تاريخ الحركات السياسية المسلحة بعد وصولها إلى السلطة نجدها في العصور الحديثة كما كانت في العصور الفارطة.

وقد تسبب اغتيال الخليفة الرابع عن مسلك تدميري لدى الخوارج هو مادفعهم إلى اتخاذ قرارهم بتصفية زعيمهم السابق وخصومه في آن واحد. والخطة معروفة، فقد تداول فريق من الخوارج في أمر الأمة فوجدوا أزمتها تكمن في زعامتها. واتخذوا من ثم قرارهم الذي يقضي بالتخلص من هذه الزعامة التي تمثلت حسب تحديدهم في علي بن أبي طالب، ومعاوية بن أبي سفيان وعمرو بن العاص. وعهد بالتنفيذ إلى ثلاثة فدائيين أرسل أحدهم إلى الكوفة والثاني إلى دمشق والثالث إلى مصر. وعينت الخطة للتنفيذ يوماً واحداً هو التاسع عشر من رمضان بعد أن حسبت المدة الكافية لوصول الثلاثة إلى مقاصدهم، وساعة واحدة هي ساعة صلاة الفجر.

وفي الوقت الموعود، كان كل من الثلاثة قد توجه إلى هدفه. ويبدو أن الفدائي الذي أرسل إلى معاوية لم يحسن توجيه الضربة، فوقع السيف في إلْيَة معاوية ولم يقتله. أما فدائي عمرو بن العاص فأجاد الضربة وقتله. ثم تبين أنه شخص آخر ناب عنه في الصلاة لمرض ألمّ به ذلك اليوم. ويفهم من هذا أنه لم يكن يعرف شكل عمرو فلم يميزه عن نائبه. وكان اسم النائب القتيل «خارجة» فقال الفدائي قولته المشهورة: «أردت عَمْراً وأراد الله خارجة». ونجحت خطة اغتيال علي بن أبي طالب. ونحاول الآن استقصاء عوامل نجاحها.

١- فدائية الخوارج، وهي عامل مشترك بين الثلاثة الذين نفذوا ماعليهم دون تردد ودفعوا حياتهم ثمناً لها، لولا أن صاحب معاوية لم يظهر قدرة في توجيه الضربة القاتلة إذا لم نضع في الحسبان وضع معاوية الأكثر حصانة من زميليه لما عرف به من دهاء وحذر.

٢- وجود الرتل الخامس لمعاوية في معسكر علي، مع خوارج في الكوفة بحكم كونها المكان الرائس للحركة التي انشق عنها الخوارج. وكان علي قد ترك للخوارج

بعد معركة النهروان حرية الإقامة في عاصمته ولم يلاحقهم. وقد تمت العملية بتنسيق مشترك مع الطرفين، عملاء معاوية والخوارج. وكان من العناصر البارزة في الرتل الخامس الأشعث بن قيس زعيم كندة وحفيد ملوكها الغابرين. وتفيد المصادر أنه ساعد الفدائي الخارجي في الاختفاء حتى يحين موعد التنفيذ، وكان معه صبيحة اليوم الموعود. وقد دفع ذلك بعض المؤرخين الذين لايعرفون ألاعيب السياسة إلى جعل الأشعث من الخوارج(١٩)، وهو في الحقيقة عدو مشترك لهم ولعلي وحليف سري لمعاوية. وكان من الذين حرضوا علي على مقاتلة الخوارج في النهروان بدلاً من استئناف الحرب ضد معاوية. وكان التخلص من علي هدفاً كبيراً لمعاوية سعى إليه الأشعث ومن على شاكلته من زعماءالارستقراطية العربية في العراق.

٣- عدم توفر إجراءات صيانة لحياة علي. وقد أشرنا إلى ذلك في قضية عمر بن الخطاب. والخلل هنا أشد، لأن عمر كان يحكم من دون معارضة مكشوفة أو جدية حتى عامه الأخير، أما علي فحكم وسط قلاقل دامية وجبهة مفككة. وكما بينا، كان المنشقون عليه من الخوارج وخصومه من عملاء معاوية يجاورونه في الكوفة دون أن يتعرضوا للملاحقة. وقد تحسس أعوانه بالخطر وحذروه من الاغتيال ولم يلتفت إليهم ورفض أن يخصص له حرس شخصي. وهو ماكان الخوارج يعرفونه جيداً، فقد أورد الطبري أن صاحب معاوية أخبره بعد القبض عليه أن علي بن أبي طالب قد يكون قتل في نفس الساعة، وكشف له عن خطتهم. ولما شكك معاوية في احتمال نجاحهم في قتل علي قال له الخارجي: إن علياً يخرج وليس معه من يحرسه. وقد حاول أولاده وبعض أعوانه الخلص أن يحرسوه من بعيد ولكن إجراءهم لم يكن جدياً. وهم بلا شك ملومون على ماحدث لأنهم وقد استوعبوا الخطر كان بمقدورهم أن يشكلوا حراسة منظمة من بينهم دون أن يشعروه بها. أما المراقبة من بعيد فقد دلت على بؤس القائمين بها لأن الفدائي الخارجي نفذ إلى المسجد واقترب من علي، الذي كان

---

(١٩) منهم سبط بن الجوزي، وهو مؤرخ لامع، في «مرآة الزمان» مخطوطة فيض الله أفندي (مكتبة مليت باسطنبول) رقم ١٥٢١. المجلد الرابع في ترجمة علي بن أبي طالب.

كذلك: أبو الفرج الاصفهاني - مقاتل الطالبيين ط - القاهرة ١٩٤٩ ص ٣٣ باب مقتل علي بن أبي طالب. البلاذري - انساب الأشراف بيروت ١٩٧٢ ج٥/ ٤٩٣.

يصلي وحده، دون أن يثير انتباه أحد إلا بعد أن صاح على اثر الضربة. وكانت صيحة مضروب فعلموا أنه أصيب.

٤ - من الملاحظ أن كلاً من خطة الخوارج الثلاثية وخطة اغتيال عمر بن الخطاب نُفّذت عند الصلاة. وتفسير ذلك أن للصلاة موعداً معلوماً لابد أن يظهر فيه المطلوب اغتياله ليؤم المصلين مما يوفر ضبطاً في توقيت العملية لايتيسر خارج أوقات الصلاة. يضاف إليه أن الامام عند الصلاة يكون مكشوفاً وسهل المنال لأن الصلاة تتم -حسب الأصول الشرعية - دون شكليات وتوجب أن يندمج الإمام بالمصلين ليتساوى معهم. وقد بلغ التشدد في هذا المبدأ أنهم حرموا أن يصلي الإمام على دكة حتى لايكون أعلى مقاماً من المصلين. وقد بادر معاوية بعد التجربة التي مرت به إلى تسكير هذه الثغرة فأمر ببناء مقصورة منفردة يؤم منها المصلين. وهوإجراء مخالف للشريعة. ولكن من المعروف أن معاوية لم يكن من الخلفاء الراشدين وكان في سياسته معنياً بتأمين مصالح امبراطوريته وليس بتنفيذ أحكام الشريعة.

٥ - من الجدير بالذكر أخيراً أن قاتل علي استخدم سيفاً مسموماً. وقد اعترف بعد القبض عليه أنه سمم سيفه باتقان، لضمان أن تكون الضربة مميتة إذا هو لم يوفق إلى توجيه ضربة قاضية. وهوماحدث بالفعل، فقد كان على القاتل أن يضرب ضربة خاطفة توفر له وقتاً للهروب من داخل المسجد قبل أن يحاصر. وقد عاش الخليفة بعد الضربة ثلاثة أيام رغم وقوعها في رأسه. ويستفاد من الوصف الذي أوردته المصادر عن كيفية الوفاة أن السم انتشر في جسمه ببطء حتى أجهز عليه في اليوم الثالث. ونحن نستنتج من هذا أن خطة اغتيال علي كانت قد درست بعناية ومن جهات أخرى لاتقتصر على الخوارج مما ضمن لها نجاحاً لم يتوفر لخطة اغتيال معاوية.

ماذا حقق الخوارج باغتيال علي؟

تدل خطة الاغتيال الثلاثي التي رسمها الخوارج ونفذوها على خصوبة في الخيال العنفي تقترن بحيوية التحرك غير المقيد باعتبارات ضيقة. وهي تمثل من هنا نهجاً قتالياً ثابتاً لايطاله التردد ولايخضع لدقة في الحساب أو براعة في التخريج النظري.

لكن أصحاب الخطة تجاهلوا عنصراً هاماً في تكتكة العنف وهوترتيب الأولويات في المجابهة ضد خصوم متفرقين ومختلفين في أهدافهم، ومايتيحه ذلك

من إمكان العمل على كسب الأقرب إليهم لضرب الأبعد. وبالطبع فهذا يعني وجود توجه جبهوي، وهو مالم يعرفه تاريخ الخوارج قط. وقد انطوت الخطة من هذه الجهة على خطأ سياسي كبير تمخض مع نجاحها في اغتيال علي وحده، عن كارثة على الخوارج أنفسهم. فقد ترتب على مقتل علي بن أبي طالب إنهاء خلافة الراشدين وإقامة الخلافة الأموية، وقطع أي احتمال للحوار السلمي يمكن أن يظل قائماً مع بقاء السلطة الراشدية. وقد وجد الخوارج أنفسهم بعد انفراد معاوية بالسلطة أمام عدو مختلف حصرهم بين خياري القتال أو البيعة.

أضف إلى ذلك أن مقتل علي حرم الخوارج من الميزة التكتيكية التي تمثلت بوجود معسكرين متناحرين يشغلهما الاقتتال بينهما عن التفرغ لهم. وكان لدى الخوارج بفضل وجود هذين المعسكرين فرصة ثمينة لتنظيم أنفسهم والعمل على إقامة قاعدة لهم في موقع مناسب خارج نفوذ علي ومعاوية اللذين اقتصرت سلطتهما الفعلية على الشام والعراق.

كان ثمة أيضاً خطر لم يحسب الخوارج حسابه، فماذا كان سيحدث لو نجحت الاغتيالات كلها؟ الخوارج لم يطرحوا على أنفسهم هذا السؤال. والمصادر التي تحدثت عن الأمر لم تتحدث عن أية لواحق يمكن أن تكون قد ارتهنت بالخطة في حال نجاحها. ويمكن القول ببساطة، حسب هذه المصادر، إن قرار الاغتيالات كان أحادياً مبتوراً يكتفي بتصفية الزعماء الثلاثة بوصفهم سبب فساد الأمة. وليس لدينا مايدل على أن الخوارج فكروا في استثمار هذا الاقتحام الكبير للتحرك نحو استلام السلطة وإعلان قيام خلافة جديدة. وهو الاتجاه المعقول الذي يبرر مثل هذه المغامرة ويعطيها مفعولها التاريخي المكافئ.

وفي ضوء هذه الثغرة الواسعة في الخطة فإن نتيجة شديدة الاحتمال كان يمكن أن تترتب على شغور القيادة الاسلامية وهي أن يقع تحرك من الجانب البيزنطي المتربص على حدود الشام لتوجيه ضربة سريعة وخاطفة كانت ستؤدي على الأقل إلى إعادة احتلال بلاد الشام. ونحن نعرف أن محاولات تحرك من هذا القبيل حصلت عند اندلاع الحرب الأهلية بين العراق والشام مرتين، في عهد معاوية وفي عهد عبد الملك بن مروان. لكنها اصطدمت حينذاك بخليفتين عظيمين كانت مواهبهما السياسية والعسكرية تتألق في ظروف الأزمات فتمنحهما القدرة على احتواء التحركات المضادة مهما تعددت جبهاتها. وكان من المستبعد أن لاينجح البيزنطيون هذه المرة مع ماسيحدثه اغتيال القادة الثلاثة من اختلال في أوضاع

الأقاليم الاسلامية المصاقبة لهم؛ الشام والعراق ومصر، وهي نفس الظروف التي مكنت الصليبيين في عصر لاحق من القيام بفتوحاتهم الظافرة في الشام.

ولم يكن للخوارج من الحنكة السياسية مايبصّرهم بهذا المرتقب. وتدل خطتهم الثلاثية على براعة حزب مسلح يمتلك المؤهلات العالية للاقتحام العسكري الناجح، لكن غير المقرون بتخطيط سياسي يبرر الإقدام عليه. فالخوارج كانوا مقاتلين جمعوا إلى الروح الفدائية فقراً ملحوظاً في العمل السياسي. ويصدق هذا الوصف على الفرقة بتشعباتها العديدة طوال الخلافة الأموية، ولو أنهم اكتسبوا من بعدها بعض الخبرات التي ساعدتهم على التوصل إلى إقامة كيانات سياسية صغيرة نسبياً، خلال الحقبة الأولى من الحكم العباسي.

تعقيب: في تعليق على الكتاب قالت جريدة النهار البيروتية أني أغفلت في مسألة اغتيال علي وجود تواطؤ عليه بين الخوارج ومعاوية. وهي تبني ذلك على رواية مفردة تقول إن الخارجي المكلف بقتل معاوية أبلغه أن علياً مقتول في هذا اليوم وإن لم يقتل فإنه مستعد للتوجه إليه وقتله. وكان ذلك في محاولة للتخلص من القتل. وأن معاوية حبسه حتى جاء الخبر بقتل علي فأطلقه. ويقول أبوالفرج في «مقاتل الطالبيين» ص ٣٠ أن بقية الرواة متفقون على أن معاوية قتل الخارجي في الحال. وحتى لو صحت الرواية الأولى فهي لاتتضمن خطة مسبقة مع الخوارج بل مبادرة فردية من رجل أراد التخلص من القتل. ويستحيل على الخوارج أن يعقدوا مثل هذه الصفقات..

اغتيال مالك الأشتر:

كانت مصر من محاور الصراع بين علي بن أبي طالب والأمويين لما تتمتع به من ثقل استراتيجي يمكن أن يساهم في ترجيح كفة الطرف الذي يسيطر عليها. وقد اختار علي لولاية مصر أول الأمر قيس بن سعد بن عبادة فاستطاع ضبطها وإحباط محاولات الأمويين لانتزاعها من علي. غير أن معاوية توصل فيما بعد وبأساليبه الماكرة إلى زعزعة الثقة بين قيس وخليفته، القليل الدهاء، فعزله عن مصر. وقد عين علي في مكانه ربيبه محمد بن أبي بكر وهو شاب متحمس ولكنه ضعيف الخبرة. بيد أن علي وقد أدرك جسامة الخطر الذي يتهدد مصر سعى لتعزيز الولاية بشخصية كفوءة أخرى هي مالك الأشتر أحد قادة الحركة المسلحة التي أوصلته إلى الخلافة بعد مقتل عثمان بن عفان. وقد سبب تعيين الأشتر لولاية

مصر قلقاً شديداً لدى معاوية فسعى لمنعه من الوصول إليها. وتختلف الروايات في وصف الطريقة التي تم بها لمعاوية الخلاص من الأشتر ولو أنها تتفق في جملتها على أنه اغتيل وهو في طريقه إلى مصر.

وفيما يلي عرض لهذه الروايات مأخوذ من «شرح نهج البلاغة» لابن أبي الحديد..

١- إن معاوية بعث إلى رجل من أهل الخراج يثق به وعرض عليه أن يعفيه من الخراج المترتب عليه طيلة حياته إذا تمكن من اغتيال الأشتر. وكان هذا الرجل يقيم في مفترق سبل تؤدي إلى مصر والحجاز على البحر الأحمر يمر منه من يريد التوجه إلى مصر. فلما وصل الأشتر إلى هناك تلقاه الرجل وضيّفه. وكان قد أعد شربة عسل مسمومة فقدمها له بعد الطعام فلما شربها مات على الأثر.

٢- إنه بعث رجلاً ليتابع الأشتر حتى يحتال في اغتياله. وكان الرجل يحمل مزودتين فيهما شراب. فاستسقاه الأشتر يوماً فأعطاه من إحدى المزودتين، وكانت مسمومة ولما شربها مال عنقه ومات. وهرب الرجل قبل أن يلحق به رجال الأشتر.

٣- إنه دس إليه رجلاً من موالي عمر بن الخطاب. وكان آل عمر قد انحازوا إلى الأمويين منذ أيام عثمان لكن معسكر علي لم يصل إلى درجة القطيعة معهم، بتأثير بعض الوشائج التي كانت تجمع بين علي وعمر في سنواته الأخيرة، وقد اطمأن الأشتر إلى الرجل وضمه إلى مرافقيه في سفره. وبينما هم في بعض الطريق وعطش الأشتر قدم له المذكور شربة سويق مسمومة فمات منها.(٢٠)

تتفق هذه الروايات على أن الأشتر اغتيل بالسم وبتدبير من معاوية وأن السم دس في شراب من عسل أو ماء أو سويق. ورواية العسل أكثر شيوعاً، وقد وردت عن الواقدي وهو مؤرخ مبكر وموثوق، وروايته تفيد أن الرجل الذي سم الأشتر كان دهقاناً في العريش. وهذه البلدة من أعمال مصر لكنها قريبة إلى الشام. وقد اقترنت بالحادث كناية مشهورة لمعاوية وهي قوله بعد أن بلغه نفاذ خطته: «إن لله

---

(٢٠) ابن أبي الحديد ٢٩/٢. السويق شراب يتخذ من دقيق الحنطة أو الشعير.

جنوداً من عسل، أو منها العسل»(٢١). والله كما نعلم قاسم مشترك لجميع الأطراف والطبقات والأحزاب المتصارعة في مجتمعات الأديان السماوية الثلاثة.

أدى اغتيال الأشتر إلى خسارة قائد كبير كان علي بن أبي طالب يعتمد عليه كثيراً في صراعه المرير ضد الأمويين مما مكن معاوية أخيراً من الاستيلاء على مصر بعد أن انفرد بحاكمها الضعيف محمد بن أبي بكر.

وقد نجحت الخطة لأنها اعتمدت، بحسب الروايات كلها، على استغفال مالك الأشتر وهو درس استفاد منه اللاحقون في إحباط وتنفيذ خطط مماثلة كما سيأتي تفصيله في القسم التالي.

دلالات مستخلصة من حوادث الاغتيال الراشدية:

ترجع الاغتيالات في هذه الحقبة إلى الأصل الذي بني عليه الاسلام كتحرك سيا - اجتماعي أملته ظروف العرب الخاصة في المقام الأول، والظروف العامة للمنطقة في المقام الثاني. وقد رأينا كيف سلك مؤسس الاسلام بعد هجرته إلى يثرب خط العمل العسكري، بما في ذلك الاغتيالات، كنهج ثابت أشاح به عن نهجه التبشيري الذي اتبعه في مكة. وترتهن سياسات النبي محمد في يثرب بصراع قومي موجه لتوحيد أمة/ أرض في دولة ومجتمع. بينما يعكس نهجه في مكة حالة صراع اجتماعي داخل معشر محدود هو المعشر القريشي - المكي. وكان ثمة صراع من هذا القبيل في يثرب ولكن داخل نفس الحركة، بين الفئات الاجتماعية والقبلية التي تتكون منها كتلة الصحابة المشكّلة لقوام الحركة في طورها اليثربي.

وحيث أفلح الاسلام في إقامة مجتمع ودولة شملت الجزيرة بامتداداتها العراقية والشامية وماوراءها من أقاليم، فقد تعين عليه أن يواجه كل مرتكساتهما. فالمجتمع يعني الصراع والدولة هي أداة الصراع التي لاوجود لها من دونه. وهو أداة قابلة للتداول. (اسم الدولة في العربية مأخوذ من هذا المعنى الدال في وجوهره على الصراع). ولو أراد محمد لحركته أن تكون دعوة ولنفسه أن يكون محض مبشر فإن شيئاً مما قد سردناه للتو لن يقع في أوانه. ولو أننا قد لانعدم عندئذ شيئاً

---

(٢١) بن أبي أصيبعة - عيون الأنباء في طبقات الأطباء. بيروت ١٩٦٥ ص ١٧٤ ترجمة الطبيب ابن أثال الذي كان يستحضر السموم لمعاوية بن أبي سفيان.

آخر، ولكن بعد مضي قرون يكون فيها الاسلام قد تمكن من قلوب الناس، وتوطدت مؤسسته الدينية، المؤهلة لأن تضع نفسها في خدمة دولة خارجة عنها لتكون أداتها القمعية أو غطاءها الايديولوجي، مثلما تهيأ للمسيحية والبوذية بعد ثلاث قرون من وفاة صاحب الدعوة.

وهناك دلالة هامة في أن كتاب الاسلام المقدس لم يصطبغ، رغم مضاهاته للكتب المقدسة التي قبله في طقوسيتها، بقداسة أحادية تجعل منه كتاباً إلهياً عديم اللحم والعظم، فقد استغرقه التناحر فأضفى عليه صفة خاصة به، ويتجاوز عدد المرات التي ذكر فيها القتل بمشتقاته في القرآن عدد المرات التي ورد فيها ذكر الصلاة بمشتقاتها (حوالي ١٧٤ مقابل ٩٩). ولغة الصراع في الاسلام تحريضية شديدة النبرة تذكر القارئ بلغة البلاغات الحربية. ولاشك في أن مؤسس الاسلام كان يستجيب في ذلك لمستلزمات وضعه/ مهمته التاريخية. وهوفي الحقيقة لم يكن شديد الافتقار إلى الوعي بنواميس التاريخ البشري لأنه سجل في كتابه أن الناس لايمكن أن يكونوا أمة واحدة فهم «لايزالون مختلفين، إلا مارحم ربك، ولذلك خلقهم» خلقهم كما يقول المفسرون ليختلفوا لا ليتفقوا. وإذا كان الناس في حسابه لايمكنهم أن يكونوا أمة واحدة فهو يعرف أيضاً إن أمته نفسها لن تنجو من الاختلاف. وقد عايش بنفسه ولاسيما في مرحلة مابعد مكة، جانباً من التكتلات التي بدأت تشق الصحابة إلى أجنحة. ولم يكن بمقدوره، لو أراد، أن يؤلف بين أتباعه، وهم طبقات لاطبقة واحدة، ولا أن يمنعهم من الاقتتال وهم ينظمون حياتهم وفقاً لعلائق المادة وليس الروح، شأن غيرهم في كل زمان ومكان.

كان الصراع الذي خاضه الاسلام الأول من الحدة بما يكفي لتعزيز صياغة شخصية تناحرية مشتركة بين طبقات الجمتمع الجديدة الظالمة والمظلومة. ولو أن هذه الشخصية لم تنشأ من فراغ إذ يمكننا في الواقع أن نتابعها في الشخصية الجاهلية التي يشغل السيف موقعاً مؤثراً في علاقاتها. والمجتمع الجاهلي هو كما نعلم مجتمع تناحري لم يعرف السلم إلا كهامش استغرقته الأشهر الحرم الأربعة في أضيق نطاق. ولم تقتصر هذه الظاهرة على الأغلبية الوثنية من العرب، حيث جرت العادة على اتهام الديانة الجاهلية بتأجيج العداوات، فالمسيحية الشرقية التي اعتنقتها بعض القبائل، ومنها قبائل كبيرة مثل تغلب، لم تستطع أن تخلق من البدوي

مسيحياً بسيطاً من الفرار الذي عرفناه مثلاً في الحيرة. يقول الشاعر المسيحي جابر بن حُنَيّ التغلبي رداً على استخفاف صدر من قبيلة بهراء تجاه قبيلته[٢٢] :

وقد زعمت بهراء أن رماحنا رماح نصارى لا تبوء الى الدم
نعاطي الملوك السلم ماقسطوا لنا وليس علينا قتلهم بمحرم

وقد سبق لبني تغلب أن قتلوا ملكاً في الحادثة المعروفة. والشاعر يرد هنا ليس على بهراء وحدها، بل وعلى تعاليم الخد الأيمن لنبيه.. وثمة إدراك لضرورة هذا اللون من العلاقات يتمشى مع التورط فيها عملياً. فالطبري ينسب إلى عمر بن الخطاب أنه علّم المسلمين أن يطيعوا الخليفة إذا استقام ويقتلوه إذا اعوج. ولما اقترح عليه أحدهم الخلع بدل القتل ردّ عليه أن القتل أنكل لمن بعده، أي أكثر ردعاً[٢٣]. وسواء صدر هذا التوجيه عن عمر أو غيره فهو يحمل نزوعاً إلى أدلجة وشرعنة ماجرى في صدر الاسلام.

يمكننا أخيراً أن نرصد مؤشرين لهذه الأحداث: أولهما هو دلالتها، رغم ماقد يكون فيها من تكدير لمزاج الانسان المستريح، على حيوية مجتمع غير قابل للاستخضاع، لأنه يشتمل في مقومه الأرأس على تلك الشخصية الاجتماعية القادرة على التصرف خارج دائرة المحرمات حيثما اصطدمت بقناعاتها، أو بكلمة أدق، بمصالحها الجوهرية.

الثاني أن العنصر التحريضي للاسلام يؤكد هنا حضوره على حساب الدور التخديري للدين، إذ لايسعنا بحال أن نفصل ماحدث في صدر الاسلام عن الاسلام نفسه. ويمكننا أن نتلمس في هذا المجرى تلك المؤثرات المتعددة المصادر التي خصّلت مجتمع صدر الاسلام سواء مايعكس منه امتدادات المجتمع الجاهلي أو ماهو نتاج الصراعات الاجتماعية التي سبقت أو زامنت نشوءه. وبالطبع فإن هذه الحالة ماكانت لتستمر طويلاً مع وجود الدين كتكوين جوهري في الوعي الاسلامي. وسنصادف في وقت مبكر نسبياً محاولات لاهوتية لضبط سلوك المسلم يتصدرها

---

(٢٢) جابر بن حنيّ (وزن قصي) التغلبي من شعراء القرن السادس الميلادي. توفي عام ٥٧٠ م وهو عام ولادة النبي. والبيتان من قصيدة له في «المفضليات» التي جمعها المفضل الضبي المعاصر للمنصور. وهي من أوثق وأقدم مختارات الشعر الجاهلي.

(٢٣) التاريخ. باب مقتل عمر. والمعترض هو طلحة بن عبيد الله.

الحسن البصري، وهو فقيه ومتكلم من أصل فارسي لم يعايش الاسلام الأول ولم يمتحن بموروثات العصر الجاهلي. وكان يتكلم بلغة دينية ناضجة لاتشوبها لكنة جاهلية، من ذلك الغرار المألوف لدى الأحبار الخلص. والحسن البصري هو من أقدم مؤدلجي السلام الاجتماعي في الاسلام، ولو أن آراءه لم تتفق في حياته لأنها ظهرت في وقت كان العنصر التحريضي للاسلام لايزال أيّداً في نفوس أتباعه وكان الكثير من الفقهاء لايزالون يتلقون الجلد والنفي على أيدي الخلفاء الأمويين وولاتهم. وقد أخرج ابن عساكر في ترجمة الحجاج بن يوسف الثقفي مايلي: لما كانت فتنة ابن الأشعث - يقصد انتفاض أهل العراق بقيادة عبد الرحمن بن الأشعث الكندي ضد الحجاج - دخل جماعة على الحسن فقالوا: ماتقول في هذا الطاغية الذي سفك الدم الحرام وأخذ المال الحرام وترك الصلاة وفعل وفعل؟ وذكروا من أفعاله فقال الحسن: «لاتقاتلوه فإنه إن يكن عقوبة من الله فما أنتم برادّي عقوبة الله بأسيافكم. وإن يكن بلاءً فاصبروا حتى يحكم الله وهو خير الحاكمين». فخرجوا من عنده وهم يقولون: نطيع هذا العلج؟ وكانوا قوماً عرباً فخرجوا مع ابن الأشعث(٢٤). وإشارة ابن عساكر أنهم كانوا من العرب وأنهم نبزوا الحسن بأنه «علج» يقصدون أعجمي يكرس ماذهبنا إليه بشأن العنصر التحريضي لاسلام صدر الاسلام بتركيباته المعقدة التي لم يستوعبها الاكليروس الناشئ الذي كان الحسن البصري يعبر عن اتجاهاته.

---

(٢٤) تهذيب تاريخ دمشق... ج٤/ ٨٠.

قولهم «ترك الصلاة» من قبيل التشهير، فالحجاج كان متديناً وحريصاً على الشعائر.

الفصل
الثالث

في الخلافة الأموية

في هذه الحقبة، كانت الاغتيالات السياسية متقابلة بين السلطة والمعارضة. وقد مارسها الخلفاء الأمويون بدءاً من معاوية الذي استهلها باغتيال مالك الأشتر في خلافة علي ثم واصلها بعد انفراده بالخلافة. أما المعارضة فقد انفردت منها الخوارج بالتوسع في استعمال هذا التكتيك.. ونستقصي فيما يلي أهم وأشهر حوادث الاغتيال بادئين بما حدث منها على يد السلطة.

اغتيال الحسن بن علي:

كان الحسن قد سلم الخلافة لمعاوية بعد مقتل والده، انسياقاً مع نهجه الاستسلامي المعروف. لكنه اشترط في عقد التسليم، تحت ضغط المتشددين من أصحاب علي، أن تعود إليه الخلافة بعد وفاة معاوية. وكان هذا الشرط في غاية الخطورة بالنسبة لمستقبل الخلافة الأموية، لأنه يعني احتمال استعادة الراشدين للخلافة في شخص الحسن، الذي كان أصغر سناً من معاوية. ولم يكن أمام الأمويين من خيار إلا التخلص من الحسن بوسيلة ما. لكن معاوية لم يستعجل الأمر، لأن وريثه يزيد كان لايزال صغيراً وكان التفكير في تعيينه ولياً للعهد سابقاً لأوانه. ولذلك عاش الحسن لمدة عشر سنوات بعد تنازله وهو في دعة ينتظر، أو على الأصح، ينتظر أصحابه موت معاوية ليعود إلى المطالبة بالخلافة بحكم العقد المبرم بينهما. وفي هذه المدة كبر الوريث وصار مؤهلاً للولاية، كما جرى تطبيعه في عيون أهل الشام وبني أمية على السواء، واقترب معاوية من شيخوخته بينما الحسن

لايزال يتمتع بشبابه. وعندئذ بدأ معاوية يفكر في إزالة هذه العقبة التي تحول دون استمرار الخلافة في أسرته.

ثمة مايشبه الاجماع على أن الحسن مات مسموماً، مع الميل إلى تحميل زوجته جَعْدَة بنت الأشعث الكندي مسؤولية ذلك. وقد وردنا شعر يرثي فيه كثير عزة - أو النجاشي الشيعي - الحسن ويستهله بتوجيه الخطاب إلى جعدة إشعاراً باتهامها. وكنا قد أشرنا في القسم الثاني إلى موقف الأشعث بن قيس المناهض لعلي والمتواطئ مع معاوية. ويبدو أن هذه الزيجة كانت تدبيراً من علي للتقرب من الأشعث واستدراجه إلى جانبه. والأشعث زعيم كندة شبه المطاع إذ هو سليل ملوكها الغابرين. لكن حسابات علي لم تكن موفقة، فالمصالح الاجتماعية غالباً ماتعلو على اعتبارات القرابة ناهيك عن المصاهرة. وقد تواطأ الأشعث مع قتلة علي فليس من الصعب أن يكون لدى ابنته التي نشأت في بيت تآمر، مناوئ لعلي وأولاده استعداد للقيام بدور مماثل لما قام به أبوها. وكان معاوية يعي هذه الحقائق وعي الحاكم الخبير باتجاهات وسرائر رعاياه. ومن المثير للانتباه أن جعدة بقيت زوجة للحسن الذي عرف بكثرة التطليق ولم تكن المرأة تثبت عنده إلا قليلاً. ولعلها بقيت كذلك تقديراً لمكانتها ومماينجم عن ذلك من تمتين الروابط مع قبيلة كندة القوية.

من بين الذين أكدوا تسميم الحسن، «المدائني». وهو من أقدم كتاب السيَر. وقد وردت رو ايته في شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد[1]. وهي تفيد بأن الحسن توفي بعد مرض دام أربعين يوماً وأن معاوية دس له سماً على يد جعدة بنت الأشعث زوجته وقال لها إنْ قتلتيه بالسم فلك مئة ألف (درهم) وأزوجك يزيد ابني. فلما مات الحسن وفى لها بالمال ولم يزوجها من يزيد لعدم اطمئنانه إليها. لكن قول المدائني أن مرض الحسن دام أربعين يوماً غير واقعي بالنسبة لمسموم. ويغلب على الظن حصول التباس في معدود الأربعين، وقد ورد في رواية ابن عساكر[2] أن الحسن بعد أن سمَّ كان يوضع تحته طست ويرفع نحواً من أربعين مرة. يشير إلى ماأحدثه السم في بطنه من مفاعيل. فلعل المرة صارت في رواية المدائني يوماً على جهة الاشتباه.

---

(١) المجلد ٤ ص٥ . وكتاب المدائني مفقود.

(٢) تهذيب تاريخ دمشق ٤/ ٢٢٩.

ونص على موت الحسن مسموماً ابن عبد البر في «الاستيعاب»[٣] عن قتادة وأبي بكر بن حفص، وهما من قدماء الرواة. وأورد عن رواة آخرين أن جعدة سمته بتدسيس من معاوية. وقال هؤلاء الرواة في تعقيب على هذا الخبر أن جعدة كان لها ضرائر. والمقصود من ذلك إلقاء الشك على علاقتها بزوجها قبل أن يحدث له ماحدث.

وأشار إلى موته مسموماً ابن حجر في« الإصابة »و «تهذيب التهذيب» وابن الأثير في «أسّد الغابة». والكتب الثلاثة هي، إلى جانب الاستيعاب من المصادر المعتمدة في التراجم.

ويلاحظ تجاهل الطبري لوفاة الحسن فلم يذكرها في حوادث السنين التي يرجح المؤرخون وفاة الحسن في إحداها. لكن ابن الأثير ذكرها في حوادث سنة ٤٩، ونص على وفاته مسموماً على سبيل القطع كما فعل في «أسد الغابة». وهو بذلك يستدرك على أستاذه الطبري (تاريخ ابن الأثير «الكامل» مبني على تاريخ الطبري حتى السنة التي ينتهي بها ثم يكملها حتى السنة التي تسبق وفاته وهي سنة ٦٢٩ هـ). لكن الطبري ذكر ذلك في «ذيل المذيّل» عند ترجمته للحسن. والطبري يتحسس للأخبار التي تسيء إلى الأمويين فيسعى لاستبعادها مااستطاع.

وروى ابن كثير في البداية والنهاية (حوادث ٤٩) أن الحسن مات مسموماً بتدبير من معاوية. وأن الذي دس إليه السم خادم له، في رواية، وفي روايات أخرى زوجته جعدة. وأثبت الرثاء الذي يستهله الشاعر بمخاطبة جعدة ونسبه إلى كثير عزة. والرواية التي تتهم الخادم بتسميمه غير مشهورة في المصادر، التي تميل في جملتها إلى اتهام الزوجة بذلك.

وربط أبو الفرج مشروع البيعة ليزيد بالتخلص من شخصيتين هما الحسن بن علي وسعد بن أبي وقاص[٤]. وكان سعد من بين القلائل الذين تبقوا من قادة الاسلام الكبار، الذين يعسر تخطيهم في خطط الاستخلاف، لاسيما لشخصية عادية مثل يزيد. ويجب أن يفسر التخلص من سعد، إذا صحت رواية أبو الفرج، بمعارضته لاستخلاف يزيد وليس بطمعه في الخلافة لأنه كان يومذاك قد عمي، والبصر شرط رائس في صحة الاستخلاف عند المسلمين.

---

(٣) الترجمة ٥٥٥ الحسن بن علي. ج٣٨٩/١ - ٣٩٠.

(٤) مقاتل الطالبيين القاهرة ١٩٤٩ ص ٧٣ فصل وفاة الحسن.

إن لجوء معاوية إلى السم للتخلص من المناوئين قد أشار إليه ابن أبي اصيبعة لدى ترجمته للطبيب السرياني ابن أثال. فقد جاء في «عيون الأنباء» أن ابن أثال كان متخصصاً بالسموم، وأن معاوية كان يقربه لذلك كثيراً. ثم استطرد فقال: ومات في أيام معاوية جماعة كثيرة من أكابر الناس والأمراء من المسلمين بالسم(٥). وتلقي هذه الملحوظة الهامة لابن ابي اصيبعة بعض الضوء على الوفيات المشبوهة لأمثال سعد بن أبي وقاص، رغم أن المؤرخين لم يعنوا باستقصائها في ترجمتهم لهذه الشخصيات عدا الحالات المشهورة مثل حالة الحسن بن علي. ويبدو أن ابن أثال كانت له مدرسة ومريدون في هذا الفن، لأنه قتل في وقت مبكر من خلافة معاوية كما سنبين، بينما حدثت اغتيالات بالسم من بعده. ويمكن أن نستنتج أن من أسباب اهتمام معاوية بمسألة التخصص في تحضير السموم إنتاج سموم لطيفة لايظهر لها أثر. وقد ذكرت الروايات التي تحدثت عن موت الحسن إنه سقي السم مرات عديدة فلم يمت، مما ألجأ فيما يبدو إلى استعمال وصفة أشد مفعولاً هي التي قتلته. وتدل المحاولات الفاشلة السابقة على أن السموم كانت ضعيفة المفعول بسبب المبالغة في لطافتها.

بعد موت الحسن بدأ معاوية مساعيه العلنية لمبايعة يزيد ولياً لعهده. وقد نظر بعض القدماء إلى هذا الحدث على أنه من الأحداث الفاصلة في تحول الخلافة إلى ملكية، واشتداد وطأة الاستبداد على العرب. وينقل أبو الفرج عن رجل يدعى أبو اسحق أنه سئل: متى ذلَّ الناس؟ فقال: حين مات الحسن، وادُّعي زياد وقتل حُجْر(٦). وهي ثلاثة أحداث متكاملة الدلالة في هذا الصدد، فموت الحسن أفسح المجال لمبايعة يزيد حيث اتخذ تحول الخلافة إلى ملكية شكله الرسمي، وادعاء زياد (استلحاقه بآل أبي سفيان) ارتهن بتسليطه على العراق ليفرض على أهله أول سياسة قمعية يقع العرب تحت طائلتها. وقتل حجر (ابن عدي الكندي) بأمر من معاوية نظر إليه في حينه على أنه تحدي مباشر للعرب الذين كانوا حتى ذلك الوقت يجاهرون بمعارضتهم للدولة دون أن تجرأ على قمعهم بهذه الطريقة.

---

(٥) عيون الأنباء في طبقات الأطباء. ط بيروت ١٩٦٥ ص ١٧١.

(٦) مقاتل الطالبيين ص ٧٦.

اغتيال عبد الرحمن بن خالد بن الوليد:

كان عبد الرحمن قائداً عسكرياً مرموقاً كوالده. وقد انضم إلى معاوية في صراعه ضد علي بن أبي طالب. وبعد أن استتب الأمر لمعاوية عينه لقيادة جبهة الفتوحات في آسيا الصغرى (أرض الروم)، التي بدأ المسلمون يقضمونها بالتدريج بعد إخراج البيزنطيين من بلاد الشام. وقد أحرز عبد الرحمن نجاحات كبيرة في حروبه هناك جلبت له شهرة واسعة بين أهل الشام أضيفت إلى رصيده الموروث من والده. ويذكر الطبري (٧) أن عبد الرحمن انصرف عام ٤٦ من بلاد الروم إلى حمص وكان قد عظم شأنه بالشام ومال إليه أهلها لما كان عندهم من آثار أبيه ولغَنائه عن المسلمين في أرض الروم وبأسه، حتى خافه معاوية فأمر ابن آثال أن يحتال في قتله. فلما وصل عبد الرحمن إلى حمص دس إليه ابن أثال شربة مسمومة، يقول ابن أبي أصيبعة(٨) إنها شربة عسل، فمات منها. وكافأ معاوية ابن أثال بإعفائه من الضرائب طيلة حياته وتعيينه والياً على خراج (ضرائب) حمص.

إن رواية الطبري، التي اعتمد عليها ابن عساكر وابن أبي اصيبعة كما يبدو، تجعل سبب الاغتيال خوف معاوية من منافسة عبد الرحمن له في سلطانه، لكن رواية لأبي الفرج(٩) تربط الحدث ببيعة يزيد وخلاصتها أن معاوية لما أراد أن يظهر البيعة لابنه قال لأهل الشام إن أمير المؤمنين قد كبرت سنه ودق عظمه واقترب أجله ويريد أن يستخلف عليكم فمن ترون؟ فقالوا: عبد الرحمن بن خالد. فسكت وأضمرها في نفسه حتى دس إليه الطبيب ابن أثال، فسقاه سماً فقتله.

قد يكون محتملاً أن معاوية خاف على نفسه من عبد الرحمن عندما نعتبر أن تصفيته تمت في وقت مبكر نسبياً - بعد خمس سنوات من انفراده بالسلطة. لكن الباعث الأقوى يجب إرجاعه إلى بيعة يزيد إذ يصعب القول أن معاوية الذي انتصر

---

(٧) التاريخ. حوادث سنة ٤٦ ط الاستقامة، القاهرة ١٩٣٩. ج٥/ ٢٢٧. انظر أيضاً: ابن عساكر في ترجمة خالد بن عبد الرحمن ٨٣/٥.

(٨) عيون الأنباء ص ١٧٤.

(٩) الأغاني ج١٦/ ١٤٠ ط بيروت - بلا تاريخ. في أخبار المهاجر بن خالد. تفهم هذه الرواية من حيث دلالتها على جس نبض المتنفذين من أهل الشام. أما التفاصيل التي تضمنتها فقد لاتكون واقعية بالضرورة..

على رجل كعلي بن أبي طالب يخشى رجلاً كعبد الرحمن بن خالد، بينما نجد عبد الرحمن يشكل خطراً حقيقياً إزاء ابنه يزيد، الذي لايمتلك مثل رصيده. وتبدو رواية أبو الفرج من هنا معقولة أكثر، مما يحملنا على الاعتقاد أن اغتيال عبد الرحمن بن خالد يندرج في نفس الاعتبارات التي أدت إلى اغتيال الحسن بن علي والوفاة المشبوهة لسعد بن أبي وقاص وهي إزالة عقبات تقف دون البيعة ليزيد واستمرار الخلافة في بني أمية.

تمت عملية اغتيال عبد الرحمن بن خالد في سهولة أكبر، بالقياس إلى اغتيال الحسن. ذلك لأن عبد الرحمن لم يكن يحس بحاجة إلى التحفظ من خطر كهذا نظراً لعلاقاته الطبيعية بمعاوية. وقد حدثت قبل اغتيال الحسن وقبل شيوع الحديث عن بيعة يزيد، أي في وقت لم تظهر لعبد الرحمن بوادر تثير مخاوفه.

لكن العملية انكشفت بعد وقوعها وأدت إلى ردود فعل مباشرة انتهت باغتيال الطبيب ابن أثال. وقد قام بذلك ابن المغدور أو ابن أخيه، بحسب اختلاف الروايات واسمّ كليهما خالد (تميل الروايات إلى أنه ابن الأخ). وتفيد رواية أوردها أبو الفرج أن هذا الشخص كمن لابن أ ثال في مسجد دمشق وكان يُمسي مع معاوية فلما خرج من القصر وحاذاه وثب عليه فقتله. وقد اعتقله معاوية وأمر بجلده مئتي سوط وأغرمه الدية ألفي دينار. وبقي في السجن حتى وفاة معاوية. وتقول الرواية إنه قال لمعاوية عند اعتقاله: «قتلت المأمور وبقي الآمر»(١٠). وهذا مجرد تهديد، إذ كان المفروض أن يبدأ بالآمر لأنه الفاعل الأصلي. لكن من الواضح أنه قد اختار الأسهل والأقل كلفة. وهو بذلك قد تصرف بموجب حساب مسبق حدد له سلوكاً مزدوجاً: لم يسكت عن الجريمة التي ارتكبت بحق والده، أو عمه. ولم يذهب في إدراك ثأره إلى المدى المطلوب حين قرر قتل المأمور دون الآمر. ومع أن المأمور يستحق نفس العقوبة (لاسيما وهو طبيب مؤتمن على أرواح الناس فخان رسالته وتحول إلى أداة قتل بيد السلطان) فقد كان الأولى بالموتور أن يبدأ بالخليفة، لولا أنه استرخص الثمن. ولاشك في أنه كان واثقاً أنه لن يُقتل إذا اغتال المأمور، بخلاف مالو اغتال أو حاول اغتيال الآمر. وحسابه مبني على اعتبارين: مكانته الأعلى بوصفه حفيد خالد بن الوليد، ومكانة القتيل الدون بوصفه طبيباً غير مسلم. وهو حساب مضبوط أدرك به جزءاً من ثأره من دون أن يكلفه حياته. ومما يؤكد لنا أنه أجرى هذا

---

(١٠) المصدر السابق. أيضاً ابن عساكر ٥/ ٩٥.

الحساب سلفاً ماذكرته رواية أبو الفرج من أنه أشرك في كمينه رجلاً من مواليه يمتاز بشدة البأس ورسم له خطة تقضي بأن يكون هو الذي يتولى قتل ابن أثال بينما يقتصر دور المولى على المراقبة والحماية من ورائه. والغرض من هذا بيّن فلو أن المولى هو الذي تولى قتل الطبيب لكان من المحتمل أن يُقتل به، لاسيما وهو يتجرأ على اغتيال طبيب الخليفة وأداته الضارية في تصفية خصومه ومنافسيه.. وربما ساعدنا هذا الموقف الأخلاقي من جهته على ترجيح أن قاتل الطبيب هو ابن الأخ وليس الابن. وابن الأخ هو خالد بن المهاجر بن الوليد، وكان أبوه مع علي بن أبي طالب خلافاً لأخيه الموالي لمعاوية والأمويين. ولابد أن الولد قد اكتسب من خلال ذلك شيئاً من أخلاقيات علي بن أبي طالب هي التي جعلته يتجنب توريط مولاه في قضية تخصه شخصياً، رغم ما انطوت عليه خياراته من حسابات ربح وخسارة لم تكن لعلي بن أبي طالب خبرة كافية لها.

اغتيال عمر بن عبد العزيز:

تولى عمر بن عبد العزيزالخلافة بين عامي ٩٩ و ١٠١ هـ ومجمل مدته سنتين نصف. وكانت خلافته بمثابة انقلاب (أبيض) ضد السياسة الأموية نفذ في أثنائه إجراءات كثيرة وجذرية استهدف بعضها الاتجاه العام للخلافة السائدة وبعضها الآخر المصالح المباشرة لأركان الأسرة. وكان مقدار الخطر الذي حملته خلافة عمر بن عبد العزيز على الوضع الأموي يكفي لإثارة ارتكاسات شديدة من جانب أسرته. لكن هذه الارتكاسات ظلت متطامنة وعبرت عن نفسها في احتجاجات هادئة أخذت في الغالب شكل عتاب أو نصائح من شيوخ الأسرة ووجهائها.. وفي هذا السياق المتطامن نفسه تأتي الوفاة العاجلة للخليفة لتضع حداً لانقلابه القصير العمر.

توفي عمر بن عبدالعزيز قبل أن يكمل الأربعين. وكان لايزال شاباً لم يستهلك طاقاته البدنية بالإسراف الذي اعتاده الخلفاء وأبناؤهم في الملذات الحسية. وقد ذكر ابن كثير في حوادث ١٠١ من البداية والنهاية أنه مات بالسل، في رواية، وبالسم في رواية أخرى. لكن مصادر سيرة عمر لم تتحدث عن أعراض سل حين تحدثت عن مرضه الذي توفي به. وتتجه معظم الروايات إلى القول أنه مات مسموماً. وقد أورد الطبري في حوادث ٩٩ التي أعقبت استخلاف عمر بعد أن استعرض

مفاوضاته مع وفد من الخوارج أن بني مروان «خافوا أن يخرج ماعندهم وفي أيديهم من الأموال فدسّوا إليه من سقاه سماً». ذكر الطبري ذلك بعد أن تحدث عن اتفاق وشيك بين الخوارج وبين الخليفة يعلن الخوارج بموجبه تأييدهم له مقابل خلع يزيد بن عبد الملك من ولاية العهد. وكان يزيد ولياً لعهد عمر بموجب وصية سليمان بن عبد الملك التي تضمنت استخلاف عمر ثم يزيد، وكان ذلك هو الاعتراض الأساسي الذي أبداه الخوارج على سياسة عمر. وفيما يتعلق بخبر اغتياله بالسم فإن رواية الطبري لها قيمتها الكبرى في إثبات هذا الاحتمال، لأن هذا المؤرخ الكبير قلما يتبنى خبراً مضاداً للأمويين مالم يتثبت منه. وقال الكتبي في «الوفيات» مانصه: سقاه بنو أبيه السم لما شدد عليهم وانتزع كثيراً مما في أيديهم(١١). بينما ذكر أبو الفدا في ترجمته لعمر في مختصره أن موته بالسم معروف لدى أكثر الناس. وقد نص على وفاته مسموماً كذلك الشعراني في طبقاته عند ترجمته لعمر في المجلد الأول. بينما أورد الغزالي في أحياء علوم الدين(١٢)، أن أعراض تسمم ظهرت في مرض عمر الذي توفي فيه. اكتشف ذلك طبيبه وأخبره بها فقال عمر إنه قد أحس بالسم حين وقع في بطنه. وفي «حلية الأولياء» لأبي نُعيم حكاية ذات مضمون غيبي تحدثت عن تسميمه نسبت إلي الوليد ابن هشام (لم يذكر إن كان ابن عبد الملك) قال فيها: لقيني يهودي فأعلمني أن عمر سيلي أمر هذه الأمة فيعدل فيه. فلقيت عمر فأخبرته بقول اليهودي. فلما استخلف عمر ودنت وفاته لقيني اليهودي وقال لي: إن صاحبك قد سقي فأمره فليتدارك نفسه. قال فلقيت عمر فذكرت ذلك له. فقال: قاتله الله ماأعلمه. لقد عرفت الساعة التي سقيت فيها(١٣). لاشك أن مخترع هذه الحكاية قد استفاد من وجود خبر ذائع عن تسميم عمر لإعطائه «كرامة ولي»، مما يحرص ذوو الأمزجةالصوفية على منحها للأولياء. ومن المعتاد للحكايات التي تتوخى هذا الغرض أن تجري على لسان يهودي أو نصراني لأنهم عند المسلمين من أهل العلم الأول الذين سبقوهم إلى الاتصال بالسماء.

---

(١١) انظر ط بولاق ١٢٨٣ هـ. ٢/ ١٠٥.

(١٢) انظر ج ٤/ ٤٦٥ منط الحلبي ١٢٩٦ هـ. «كتاب الموت».

أيضاً: ابن الجوزي، سيرة عمر بن عبد العزيز. القاهرة ١٣٣١ هـ ص ٢٧٧.

(١٣) انظر الترجمة ٣٣٣ ج٥ ط مصر ١٩٣٥.

أيضاً: ابن الجوزي – المصدرالسابق ص ٢٧٦.

وتقرن رواية لابن عبد الحكم تسميم عمر بحكاية عن ملك الروم تقول إن الملك المذكور لما بلغه سقي عمر أرسل إليه رأس الأساقفة وكتب إليه يعلمه حاله عنده ومايحفظه له من الحق عنده بوصفه من أهل الخير وطاعة الله ويقول له إنه قد بلغني أنك سقيت وقد بعثت إليك رأس الأساقفة وأطبّهم (أعلمهم بالطب) ليعالجك ممابك. فقدم عليه فقال له عمر: انظر إليّ. فجسّه فقال: سقيت ياأمير المؤمنين. وتقول الرواية إن عمر أبى أن يتقبل العلاج الذي وصفه له المبعوث الرومي. وأنه دعا في نفس الوقت الرجل الذي اتهمه بدس السم إليه فاستجوبه فاعترف وقال إنه خدع وغر فقال عمر: خدع وغر، خلوه، ولم يعرض له بشيء(١٤).

والحكاية بقدر مايتعلق بملك الروم باطلة، لأن مدة وصول الخبر وإرسال رأس الأساقفة لاتتناسب مع حالة مسموم. ولو أننا لانعدم أن نجد لها أساساً لأن خلافة عمر كانت فترة سلام مع البيزنطيين، وقد سحب عمر القوات التي كانت تحاصر القسطنطينية بقيادة مسلمة بن عبد الملك، كما أظهر ميلاً إلى عدم التوسع في الفتوحات حيث كان يقول: «حَسْبُ المسلمين مافتح الله عليهم». فمن المنطقي أن تكون للبيزنطيين مصلحة في بقائه. وقد يكون صدر عن الامبراطور البيزنطي في هذه الأثناء رد فعل ما، فصاغ منه الناس حكاية. ومن الطريف في هذه المناسبة أن بعض المصادر زعمت أن ملك الروم نعى عمر لقومه حين بلغته وفاته ورثاه رثاءً مؤثراً!

لايسعنا أيضاً قبول الخبر المتعلق بالمتهم بدس السم، فانكشاف مثل هذا! لفعل ليس سهلاً. وإذا انكشف فليس من السهل ترك المتهم طليقاً، إنْ لم يكن من جهة عمر فمن جهة أولاده. كما أن الذين يقفون وراء المكيدة سيجدون أنفسهم مضطرين إلى القضاء على أداتهم الجرمية لإخفاء مكيدتهم. وماأيسر أن يأمر الخليفة الأموي الذي استلم بعد عمر بقتل المتهم «غضباً» له و «انتقاماً» من القاتل...

مهما يكن من شي فإن روايات اغتيال عمر بالسم هي الأرجح بين المؤرخين. وقد ذكر أبو الفدا في ترجمة عمر من مختصره أن أكثر الناس يميلون إلى هذا الرأي. وليس لدينا في الحقيقة مايضعف هذه الروايات غير سكوت بعض المؤرخين عنها، بينما لانجد مؤرخاً عني بأبطالها أو تقدم برواية أخرى تصلح للتوثيق. وسكوت بعض المؤرخين يرتهن بالطبيعة السرية للحدث وهو كما رأينا حدث غير اعتيادي تقوم به أسرة حاكمة ضد خليفتها الذي يتمتع بشأن خطير ومكانة لاتطال.

---

(١٤) سيرة عمر بن عبد العزيز. القاهرة ١٩٢٧ ص ١١٨ - ١١٩.

علامة استفهام :

تقول بعض مصادر سيرة عمر إنه لم يتخذ عبيداً لمنزله أثناء الخلافة. لكن هذا لايمنع أن يكون له خدم يتولون شؤونه الشخصية والمنزلية. وهناك مايدل على أن مائدته كانت، على بساطتها، تحضر وفق الأصول وأنه كان يساهم أحياناً في ترتيبها كجزء من سلوكه الشخصي المتسم بالتواضع. فهل دس السم في طعامه أو شرابه من طرف بعض الخدم؟ مر بنا أن بعض الروايات صرحت بذلك. وهو احتمال وارد، إذ من المعروف أن الخدم كانوا من الأدوات الشائعة لمثل هذه المكايد... لكن لدينا احتمال آخر قد يتوارد إلى الذهن.

كان عمر بن عبد العزيز متزوجاً من ابنة عمه فاطمة بنت عبدالملك. وكانت حياته معها قبل الخلافة مترعة بالحب والنعيم. ولكنها أصيبت بخيبة أمل كبرى بعد استخلاف عمر. وقد أوردت المصادر عنها أموراً تدل على تبرمها الشديد بحياتها في تلك المدة. ومن ذلك إفادة لها بعد وفاته تقول فيها إنه لم يغتسل من جنابة منذ تولى الخلافة حتى مات(١٥). ومثل هذه الإفادات كانت مألوفة من نساء العرب في صدر الاسلام فلا يستبعد صدورها عن زوجة عمر، ولو أنها قد تكون غالت في ذلك لتعبر عن مدى عزوفه عن متع الحياة بسبب انهماكه في تنفيذ سياسته الإصلاحية.

بالطبع لم يكن في مقدور أميرة مدللة ربيت في بيت امبراطوري تجبى له كنوز الدنيا من المحيط الأطلسي إلى الصين أن تتقبل وضعاً كالذي أراده لها خليفتها الزاهد، فطباع هؤلاء الناس هي أبعد ماتكون عن القناعة والعزوف عن الامتيازات الخرافية التي ينعمون بها. ورغم أن المصادر ذكرت أن فاطمة تابعت زوجها في البدء في التخلي عن بعض مقتنياتها النفيسة وإرجاعها إلى بيت المال، فقد عادت تتذمرفيما بعد إلى الحد الذي جعلها تصرح بتلك الإفادة المثيرة عن حياتها الجنسية. وقدتحدثت الروايات في نفس الوقت عن علاقة حب جمعت بين الزوجة

---

(١٥) طبقات ابن سعد. ليدن ١٣٢٢ هـ. ج٥/ ٢٩٣ في ترجمة عمر بن عبد العزيز أيضاً: ابن عبد الحكم ص٥٠.

الساخطة وبين رجل من أبناء عمومتها بدأت في أيام عمر وانتهت بالزواج من هذا الرجل بعد وفاة الخليفة. وقد هجيت بسبب ذلك بشعر نسبه ابن عساكر(١٦) إلى الأحْوَص وصاحب الأغاني(١٧) إلى موسى شَهَوات وهو شاعر من موالي قريش. وفي رواية أن عمر سمع زوجته أو جاريتها تقول: أراحنا الله منك. وقد وردت في مصدر معتمد وعن محدث قريب الزمن منه(١٨). بالاستناد إلى هذا الوضع يتوارد احتمال أن تكون للزوجة يد في التخلص من الخليفة. وهو احتمال لاأستبعده ولا أثبته؛ لاأستبعده لأنه طبيعي جداً في هذه البيئات ومن هؤلاء الناس في ظرف كالذي وصفناه للتو. ولاأثبته لأني لاأملك رواية صريحة أو ضمنية تدل عليه. مهما يكن فإن مصير عمر بن عبد العزيز قد تقرر كما رجحنا في منزله وأن خطة تصفيته رسمت من طرف أسرته. وقد استعادت السياسة الأموية سيرتها الأولى على يدي يزيد بن عبد الملك تبعاً للترتيب الذي أوصى به سليمان بن عبد الملك. ولو قدر لعمر أن يستمر في الخلافة مدة أطول، وهو أمركان في قيد الإمكان لأنه حين مات لم يكن قد بلغ الأربعين، لكان ممكناً أن يشتد ساعد المعارضة الاسلامية للخلافة الأموية لتنتهي إلى انقلاب جذري يعيد حكم الخلفاء الراشدين، الذي بقي طوال الحكم الأموي حلماً مشتركاً لجمهور المسلمين. وهو ماكان الأمويون يخشونه من خلافة عمر بن عبد العزيز. وقد جسدت هذه المخاوف عبارة شديدة الوقع ينسبها ابن عبد ربه إلى مسلمة بن عبد الملك قالها بعد وفاة عمر(١٩): «أما والله ماأمنت الرق حتى رأيت هذا القبر» والرق الذي يقصده مسلمة هو خروج السلطة من أيديهم وتحويلهم إلى رعايا.

---

(١٦) تهذيب تاريخ دمشق ١٩٩/٥ .

(١٧) ج٣/٣٥٣ . في أخبار موسى شهوات.

نص الشعر:

أبَعْد الأغر ابن عبد العزيز   قريع قريش إذا يُذكرُ

تــروجــت داود مختــارة   الا ذلك الخلف الأعور

(١٨) تاريخ أبو زرعة الدمشقي ١٩٥/١. فقرة ١٢٨. دمشق ١٩٨٠.

(١٩) العقد الفريد ط أحمد أمين - القاهرة ٤٣٧/٤.

وفيات مشبوهة

ذكرنا عند الكلام على اغتيال الحسن بن علي ماأورده أبو الفرج عن موت سعد بن أبي وقاص مسموماً بتدبير من معاوية. وهو خبر لم يشتهر بين المؤرخين فسجلناه على ملاك الوفيات المشبوهة. وهناك وفيات أخرى حصلت في ظروف غامضة أو جاءت فيها روايات اغتيال غير مقطوع بها يمكن وضعها في نفس العداد. ومنها :

وفاة معاوية بن يزيد بن معاوية:

شاب تولى الخلافة بعد والده. ويتردد المؤرخون بين وصفه بالضعف ووصفه بالورع وعدم الرضا عن سياسة أبيه وجده. وقد تنازل عن الخلافة بعد أربعين يوماً أو ثلاثة أشهر واعتكف في منزله. لكنه لم يعش طويلاً، فقد مات في نفس السنة وهو في الثالثة والعشرين. وتقول بعض الروايات إنه مات بالطاعون وبعضها إنه مات مسموماً. وهو بعد أن تنازل واعتزل السياسة لم يبق من له مصلحة في التخلص منه مالم نأخذ بروايات تقول إنه أظهر ميولاً راشدية تحت تأثير مؤدبه عمرو بن مقصوص وكان من القدرية.

وفاة مروان بن الحكم:

تولى مروان الخلافة بعد معاوية بن يزيد مسجلاً بذلك انتقال السلطة من آل أبي سفيان إلى آله. وقد توفي بعد تسعة أشهر من استخلافه. وكان قد تزوج أرملة يزيد بن معاوية وهي أم ابنه الثاني خالد الذي طالب بالخلافة بعد تنازل أخيه لكن صغر سنه لم يساعده في تحقيق هذه الغاية. ويقال أن مروان تزوج أمه بقصد إذلاله، وأنه شتمه مرة فقال له: ياابن الرطبة! فأبلغ خالد ذلك إلى أمه ولامها على الزواج من مروان فحميت ووعدته بالانتقام منه. وفي الليل انتهزت نوم مروان وتواطأت مع جواريها فألقين مخدة على عنقه وقعدن عليها حتى اختنق. وهذه أقرب إلى أن تكون حكاية لارواية. على أن موت مروان قد حامت حوله بعض الشكوك رغم أنه كان قد قارب السبعين. وقد أورد اليعقوبي رواية تفيد أن أم خالد سقته سم في لبن(٢٠). وهو أمر غير مستبعد في بيئات القصور. بينما ذكرت بعض المصادر أنه مات بالطاعون. وقد يكون، ولو أننا لانملك دليلاً على حصول موجة طاعون بالشام سنة وفاته.

---

(٢٠) التاريخ ط. النجف ١٣٥٨ هـ. ج٣/ ص٤.

وفاة عبد الملك بن عمر بن عبد العزيز:

هذا الحادث هو أكثر الحوادث مدعاة للريبة. فقد كان عبد الملك غلاماً في السابعة عشرة حين مات فجأة في خلافة والده. وكان هذا الغلام أعجوبة في وعيه الديني والسياسي وقد وقف إلى جانب والده في سياسته الاصلاحية المعادية لأسرته، وكان أشد تطرفاً منه وأكثر اندفاعاً في تنفيذ الاصلاحات. وقد تبناه الخوارج لهذا السبب. وتزعم بعض مصادرهم أن والده دفعه حين مات إلى مندوبيهم الذين كانوا في ذلك الحين يفاوضونه، ليتولوا غسله ودفنه بأنفسهم، باعتباره «صاحبهم». وكان من بين هؤلاء أبو حمزة، الذي احتل الحجاز في وقت لاحق، أيام مروان الحمار، وهو الذي صلى على الولد صلاة الجنازة كما تقول الرواية الخارجية(٢١).

لم أجد فيما رجعت إليه من المصادر شيئاً عن هذه الوفاة المفاجئة لغلام في السابعة عشرة، ولا ما يعيّن المرض الذي مات منه. فهل مات مسموماً؟ المصادر أيضاً لاتتضمن مايشير إلى أعراض تسمم ظهرت عليه. على أن الحاجات التي طمنها رحيل هذا الغلام تلقي شيئاً من الريب علي وفاته. لاشك أن الأسرة التي كانت تسعى لإنهاء خلافة الوالد قد وقفت على اتجاهات الولد فصار واضحاً لها أن بقاءه بعد والده يجعل العودة إلى سياسته من بعده أمراًممكناً وهناك مايدل على أن تجربة هذا الخليفة قد أثارت هلعاً لدى الأمويين من احتمال تكرارها(*) . وهو احتمال يقويه وجود مثل هذا الوريث الخطر ويؤخذ من رواية لابن الجوزي أن الأمويين كانوا يتخوفون من أن يكون عبد الملك بديلاً عن يزيد في ولاية العهد(٢٢). وفي مثل هذه الحالة يكون من المعقول جداً أن يفكروا في تصفية الولد قبل الوالد، لأن قطع الأصل مع بقاء الفرع قد لايحسم الداء.

---

(٢١) انظر: منهج الطالبين للشقصي الرستاقي. القاهرة ١٩٧٨. ج١ ص ٦١٨

(*) جاء في «نسب قريش» لمصعب الزبيري أن هشام بن عبد الملك اتخذا طرازاً (قماش مطبوع) له قدر واستكثر منه حتى كان يحمل على سبعمئة جمل، وحمله على ذلك أن عمر بن عبد العزيز لما مد يده إلي أموال بني أمية لم يتعرض لما قطعوا من الثياب ولبسوا بل تركها لهم، فراى هشام أن عمر امام عدل وأن من يأتي بعده من أئمة العدل يقتدي به فجعل يتخذ المتاع الجيد ويؤثر فيه ويلبسه ثم يدخره لولده، فإذا جاء بعده خليفة واستأنف سياسة عمر فسيبقى لأولاد هشام شيء كثير نفيس لاتشمله المصادرة لأنه مستعمل . ط - القاهرة غير مؤرخة. ص ١٦٤ فقرة ٤.

(٢٢) سيرة عمر بن عبد العزيز ص ٢٦٤.

من هنا يتقوى الشك في هذه الوفاة. ويمكن تفسير سكوت المؤرخين عن سبب الوفاة في ضوء الطريقة التي يمكن أن يكون قد تم بها إنهاء الغلام قبل والده. وهي هنا استخدام سم لطيف خفي الأثر لايترك أعراضاً على المسموم. وعلى أية حال، ينبغي أن لانستبعد ماتقدمه الطبيعة من خدمات مجانية في بعض الأحوال. فلعل الغلام قد مات في أجله الموعود كما يحدث لأقرانه ليوفر على ذويه إثماً زائداً كان عليهم أن يثقلوا به ضمائرهم. ولو أن المشكلة تبقى قائمة على أي حال لاسيما حين نعلم أن الولد لم يمت وحده، فقد لحقه عمه المسمى سهل بن عبد العزيز وكان على نهج أخيه ومن أعوانه الأشداء على الإصلاح. ثم لحق بالاثنين مولى عمر المسمى مزاحم وهو بدوره من أخلص أعوانه. ويقول ابن عبد الحكم إن عمر صار بعد موت الثلاثة يتمنى الموت ويدعو الله لأجل ذلك(٢٣). وأنه لسؤال صعب أن يكون القضاء والقدر قد مالأ بني أمية إلى هذا الحد فصفى لهم أربعة خصوم كلهم شبان في أقل من سنة؟.

وفاة يزيد الناقص

هو يزيد بن الوليد بن عبد الملك. كان يعارض سياسة أسرته، وقد استصباه القَدَرية المناهضون لهذه الأسرة فانضم إلى جبهتهم ثم قاد تمرداً مسلحاً في ضاحية المزة، من ضواحي دمشق، وزحف على دمشق فاحتلها وقضى على حكم الوليد، ابن عمه، الذي اشتهر بمجونه وطغيانه. وألقى يزيد عند مبايعته بالخلافة خطاباً ضمنه برنامجاً في الحكم شبيهاً ببرناج عمر بن عبد العزيز مما كان يشكل الأهداف المشتركة للمعارضة الاسلامية لحكم الأمويين.

مات يزيد بعد ستة أشهر من استخلافه وكان عمره أربعين. وتقول بعض الروايات أنه مات بالطاعون، وغيرها أنه مات مسموماً. وليس لدينا مايدل على أن طاعوناً جارفاً قد ضرب الشام في ذلك الوقت.واحتمال تسميمه قوي جداً وتبرره نفس الأسباب التي أدت إلى القضاء على عمر بن عبد العزيز. وقد أعقب وفاته استيلاء مروان الحمار على الخلافة بعد إزاحة شقيقه الضعيف ابراهيم بن الوليد. وربما كان لآخر خلفاء بني أمية، المشهور بدهائه وجبروته، يد في تصفية هذاالخليفة القصير العمر.. ولو أن اليعقوبي ينقل خبراً عابراً يتهم أخاه ابراهيم بسمه. والغيب لله وحده!

---

(٢٣) سيرة عمر بن عبد العزيز ١١٤.

«لكل من ابن عبد الحكم وابن الجوزي كتاب عن عمر بن عبد العزيز يحمل نفس العنوان».

علي بن الحسين وابنه محمد الباقر:

حسب المأثور الشيعي (الاثني عشري) أن الأول مات مسموماً بتدبير من الوليد بن عبد الملك، والثاني بتدبير ابراهيم بن الوليد، وحسب مصادر التاريخ العام، مات الإمامان المذكوران في أجلهما الموعود دون أية شبهة وفي ظروف لاتتحمل أي شك في سبب الوفاة.ويعطي هذا المأثور الباطل دليلاً على الانطلاق المعكوس من الاديولوجيا إلى الوقائع، لأنه مبني على اعتقاد جمهور الاثني عشرية أن الإمام لايموت إلا شهيداً. وهو مسلك يتميز به المؤرخون الدعاة في الغالب ويتحاشاه المؤرخون المحترفون. ولذا نجد خبر تسميم الإمامين في «بحار الأنوار» للمجلسي وهومن كتب الدعاة، ولانجده في «تاريخ اليعقوبي» وهو من مصادر التاريخ العام رغم أن مؤلفي كلا الكتابين هما من الشيعة الاثني عشرية.



قبل أن ننتقل إلى الكلام عن الاغتيالات التي قامت بها المعارضة نود التنويه بأن وسيلة الاغتيال التي استعملتها السلطة في الخلافة الأموية قد اقتصرت على السم كما هو واضح من المخططات التي وصفناها. ويرجع هذا إلى أن الشخصيات التي طالتها الاغتيالات كانت لها مكانة في الأسرة الحاكمة أو في المجتمع تمنع من تصفيتها علناً. والاغتيال بالسلاح قد يعرض الخطة للانكشاف بالقبض على القاتل. وقد وفر السم الذي كان يحضّر كما قلت آنفاً بطريقة متقنة غطاء للخطط ساعد كثيراً على إخفائها، مما ساعد بدوره على البلبلة والاختلاف الذي يجده المرء وهو يجوس خلال المصادر ليتعرف على مصير أولئك الناس.

الاغتيال من جانب المعارضة

كانت المعارضة الاسلامية للأمويين تتألف من الشيعة والخوارج والقَدَرية وجمهور الفقهاء والمتكلمين – مثقفي ذلك الوقت. وقد سلكت المعارضة بجميع أطرافها سبيل العمل المسلح. وكان الأسلوب الغالب هو أسلوب الانتفاضات المسلحة ومن أبرزها انتفاضة الحسين في كربلاء، والمختار في الكوفة، وزيد بن علي في الكوفة، وولده يحيى في جرجان، وابن الأشعث في العراق والمشرق والقدرية في الشام، والحارث بن سُرَيج في خراسان.

وقد تخصص الخوارج دون غيرهم بأسلوب قريب من حرب العصابات يعتمد على القواعد المتحركة والهجمات الخاطفة التي تقوم بها مجموعات صغيرة. وبحكم اتباعهم لهذا الأسلوب، كان من المتوقع للخوارج أن يتبعوا تكتيك الاغتيال، الذي يعتمد في المعتاد على الضربات المباغتة والانسحاب السريع. وقد انفرد الخوارج بهذا التكتيك، إذ لم تحدث أية عملية مماثلة في هذه الحقبة على يد الشيعة أو القدرية أو المثقفين الذين أيّدوا العمل المسلح وشاركوا فيه. والفرق في تقديري يرجع إلى نهج الانتفاضات الذي اتبعته هذه الأطراف وليس إلى اعتبارات أخلاقية، لأن الخوارج لم يكونوا في الواقع أقل تمسكاً بقواعد الأخلاق المرعية في المجتمع العربي / الاسلامي لذلك الوقت من قرنائهم في جبهة المعارضة. وما له دلالته هنا أن الخوارج تجنبوا استعمال السم في اغتيالاتهم واقتصروا على الاغتيال بالسلاح، مكرسين بذلك نهج القوى المعارضة التي تقاتل من أجل قضية تراها عادلة ضد سلطة ظالمة، حيث تغلب سيكولوجية الشجاعة المقترنة بأخلاقيات العنف الثوري على سيكولوجية الغدر المقترنة بأخلاقيات العنف القمعي، بما يرسم خطاً فارقاً بين اغتيالات الأمويين واغتيالات الخوارج.

تميزت خطط الاغتيال الخارجية بدقة التكتيك ونفذت بروح فدائية عالية. وقد وجهت حصراً ضد أعوان السلطة دون أطراف المعارضة الأخرى التي كان الخوارج على خلاف شديد معها (لم يحدث اقتتال بين هذه الأطراف طوال الخلافة الأموية واقتصر الخصام بينها على الميدان النظري والاعلامي). وكان المستهدف بالاغتيال من بين أعوان السلطة من قام منهم بأعمال قمع ضد الفرقة، فاتخذت الاغتيالات لذلك شكل الرد، الفوري غالباً، بقصد الانتقام والتأديب. وقد أعطت بعض المفعول حين جعلت هؤلاء يحجمون أحياناً عن تنفيذ المهام الموكلة إليهم ضد الخوارج تحسباً من الرد. وفي «أنساب الأشراف» للبلاذري أن عبيد الله بن زياد، حاكم العراق لمعاوية وابنه يزيد، أعرب عن حيرته أمام الخوارج لأنه كلما أمر بقتل رجل منهم اغتالوا قاتله. ولم تستعمل الاغتيالات لتحقيق الوثوب إلى السلطة بتوجيهها ضد الخلفاء، ربما لعاملين: الأول صعوبة تنفيذها مع الخليفة، العائش خلف أسوار الحماية الحديدية، والثاني لأن قتل الخليفة لايترتب عليه انهيار حكم الأسرة نظراً لوجود الوريث جاهزاً للاستلام بعد موت أي خليفة. ومثل هذا الهدف كما لايخفى يمكن إنجازه بالاغتيال في حالة حكم الفرد دون حكم الأسرة.

فيما يلي وصف لبعض ماوقفنا عليه من عمليات الاغتيال الخارجية مأخوذ في الأساس من شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد..

اغتيال جلاد:

أسر عبيد الله بن زياد خارجياً فأمر بإخراجه إلى أحد ميادين المدينة لإعدامه علناً. لكن أفراد الشرطة تحاموا قتله لأنه كما تذكر الرواية كان متقشفاً عليه أثر العبادة، وفي الحقيقة لخوفهم من الانتقام على يد أصحابه. فلم يجد ابن زياد من يقبل هذه المهمة غير رجل يدعى المثلّم بن مشرّح البابلي. ولم تخبرنا الرواية بصفة هذا الرجل، لكننا نستطيع أن نستشف من اسمه الذي يبدو أنه لقب، أنه كان جلاداً محترفاً شديد السطوة.. ووضع الخوارج خطة لقتله مقابل صاحبهم. وكان هذا الرجل مولعاً باللقاح (النوق الغزيرة اللبن) فكان يتتبعها في أماكنها ليشتريها. فدس الخوارج إليه شاباً منهم تنكر في زي الفتيان وعليه قميص مزعفر مما يلبسه المتنعمون. وقد لقيه الشاب في المربد - بالبصرة - وهو يسأل عن لقحة يريد شراءها. فقال له إن كنت راغباً في ذلك فعندي مايغنيك عن غيره فتعال معي. فسار معه المثلم على فرسه والفتى يسير أمامه راجلاً حتى وصلا إلى منزل في أحد أحياء المدينة، فدخله الفتى وقال له ادخل على فرسك. فلما دخل وتوغل في الدار أغلق الباب من ورائه وباغته رجلان من الخوارج فقتلاه. وبعد قتله شقوا بطنه ووضعوا في داخلها دراهم كان يحملها معه. ولم أتبين غرضهم من ذلك. ثم دفنوه في نفس الدار وحكّوا آثار الدم لإخفاء أثر العملية. وانتظروا حتى يأتي الليل فسيّبوا فرسه، فأصبحت في الغد وهي في الاسطبل دون أن يعرف أحد من أين جاءت(٢٤) .

اغتيال قائد عسكري :

كان أبو بلال مرداس بن عمرو من وجوه الخوارج في الكوفة، وكان في بداية أمره من القَعَدة، الذين لايشاركون في العمل المسلح، وبقي على ذلك وقتاً كان يزاول فيه نشاطاً سرياً ضد ولاة الكوفة الأمويين. ثم اكتشف أن هؤلاء لايجدي معهم إلا السلاح. فخرج من الكوفة مع جمع من الخوارج وأعلن العصيان على حاكمها آنذاك

---

(٢٤) م١/٤٥٠.

عبيد الله بن زياد. فأرسل إليه الأخير جيشاً بقيادة رجل يدعى عبّاد بن أخضر. وكان أتباع مرداس قليلين فاشتبكوا مع الجيش في معركة غير متكافئة انتهت بقتلهم جميعاً بما فيهم مرداس.

حصل عبّاد بن أخضر على مكافآت جمة من سيده لقاء هذه الخدمة، وصارت له وجاهة في البلد، ويبدو أن الخوارج تريثوا حتى يمضي وقت كافي لنسيان قضية مرداس لكي يتراخى المطلوب في إجراءات التحفظ. وعندها دبروا خطتهم.

في أحد أيام الجمع كان عباد في طريقه إلى قصر الإمارة، أو إلى الجامع للصلاة، وكان يركب بغلة وقد أردف معه ابناً له. فتقدم منه رجل ضمن جماعة واستوقفه ليستفتيه، فوقف فقال له الرجل:

رجل قتل رجلاً بغير حق. وللقاتل جاه وقدر عند السلطان ولم يقبل السلطان شكوى ولي القتيل لجوره. هل يجوز للولي أن يقتل القاتل إذا قدر عليه؟

قال عباد: كلا بل يرفعه إلى السلطان.

قال خارجي: إن السلطان لايقبل شكواه لمكانة القاتل عنده وعظم جاهه.

قال عباد: أخاف عليه إن فتك به من السلطان.

قال الخارجي: دع ماتخافه من السلطان. أتلحقه تبعة فيما بينه وبين الله؟

فقال عباد: لا!

وهنا هتف الرجل وجماعته بشعار: «لاحكم إلا الله». وهو شعار الخوارج الذي يهتفون به حين يقومون بعمل ما ثم خبطوه بأسيافهم حتى أجهزوا عليه. ولم يقتلوا ابنه(٢٥).

اغتيال قائد آخر:

قام الخوارج بآخر وأكبر تحرك لهم ضد الأمويين في خلافة مروان، آخر خلفائهم. وقد أخذ هذا التحرك شكل انتفاضة واسعة شملت اليمن بما فيها حضرموت وامتدت إلى الحجاز. وكانت بقيادة الخارجي الملقب طالب الحق وصاحبه أبو حمزة. فعين مروان لإخماد الانتفاضة قائداً يكنى أبو عطية وأرسله على رأس جيش كثيف فاحتل مكة والمدينة وقضى على الخوارج الذين كانوا فيها بقيادة أبو حمزة. وقد قتل أبو حمزة في المعارك التي خاضها ضد الجيش الأموي مع جمع

(٢٥) م١/ ٤٥٣ - ٤٥٤. أيضاً: الطبري ٤/٣٦١.

كبير من أصحابه واستسلم من تبقى منهم وعددهم أربعمئة مقاتل فأعدمهم أبو عطية جميعاً. ثم اتجه المذكور إلى اليمن فهاجمها وسحق حركة طالب الحق وأباد من معه من الخوارج. وأقام بعد الفراغ من مهمته في حضرموت. لكنه لم يلبث هناك طويلاً. ففي موسم الحج من نفس السنة، استدعاه مروان لينوب عنه في إمرة الحج تكريماً له على خدماته. فخرج مسرعاً ومعه تسعة عشر فارساً. وكان الخوارج يترصدونه في هذه الأثناء. فنصبوا له كميناً في طريقه إلى مكة. وعند اقترابه من الكمين خرجوا عليه وقتلوه مع حراسه التسعة عشر. ويصف ابن ابي الحديدمقتله على الوجه التالي: كان الكمين بقيادة أخوين من كندة فبارزه أحدهما فضربه بسيفه ضربة كادت تقضي عليه، لولا أن عاجله الأخ الآخر فطعنه برمحه فصرعه.. ونزل إليه الأول وقعد على صدره. فقال له أبو عطية يستعطفه: هل لك في أن تكون أكرم العرب أسيراً؟ فرد عليه: ياعدو الله أتظن الله يهملك أوتطمع في الحياة وقد قتلت طالب الحق وأبا حمزة؟ ثم ذبحه ذبحاً(٢٦).

استمر الخوارج في استخدام هذا التكتيك في الخلافة العباسية، ولكن بوتيرة أقل. ومن ضرباتهم المشهودة آنذاك اغتيالهم معن بن زائدة أحد كبار القواد المخضرمين. وسنصف كيفية ذلك في الفصل الآتي.

❖ ❖ ❖ ❖ ❖

---

(٢٦) م١/٤٦٣.

الفصل
الرابع

في العصر العباسي

يشمل العصر العباسي المدة الكائنة مابين ١٣٢ هـ و ٦٥٦ هـ. والمصطلح غير دقيق إذا أريد به مطابقة هذه المدة مع السلطة العباسية في امتدادها الجغرافي لأنها لم تكن شاملة منذ البداية حيث انفصلت الأندلس، ثم تلتها أقاليم أخرى بالتتابع، حتى لم يبق في غضون القرن الأخير من هذا العصر مايصدق عليه وصف عباسي غير جزء صغير من العراق. وقد تخللت هذا العصر كيانات سياسية لم تعترف بالعباسيين، أعظمها شأناً الحكم الأموي في الأندلس والخلافة الفاطمية في شمال أفريقيا. لكن مصطلح عصر عباسي صار يطلق على مجمل هذه المدة بصرف النظر عن مسميات الدول فيه لاعتبارات عديدة أهمها عندي توفير إطار زمني موحد لتسهيل دراسة الحضارة الاسلامية التي بلغت أوج فاعليتها خلال المدة المذكورة. وعلى هذا الأساس وضعت عنوان هذا القسم دون أن أقصد مفهومه الحرفي بالتحديد.

حدثت الاغتيالات في هذا العصر على نطاق أوسع من ذي قبل. مارستها السلطة متمثلة في الخليفة العباسي أم في المنقلبين عليه أم في حكام الأسر الأخرى، ومارستها المعارضة متمثلة أولاً في الخوارج، ثم في الاسماعيلية التي استلمت هذا التقليد من الخوارج ومشت فيه إلى المدى الأبعد. واستعملت السلطة في اغتيالاتها السم، لكنها لم تقتصر عليه وإنما لجأت أيضاً إلى الفتك بالسلاح باستخدام مأجورين. وكان الاغتيال بالنسبة إلى السلطة وسيلة للتخلص من أشخاص لايمكن المجاهرة بإعدامهم بسب مكانتهم السياسية أو الاجتماعية أو الدينية، أو بسبب وجودهم خارج نفوذ السلطة، وبالنسبة للمعارضة كان الاغتيال وسيلة لتوجيه ضربات مدروسة ضد الحاكم أو أعوانه الكبار.

نظراً لطول وتشعب هذا العصر وتعقد الأحداث فيه، لامجال لحصر الاغتيالات بالشكل الذي حاولناه في الأقسام الثلاثة الأولى وستقتصر دراستنا على حوادث منتقاة، إما لأهمية نتائجها أو لخطورة عنصر التنفيذ فيها.

على يد السلطة

اغتيال ادريس بن عبد الله:

من أحفاد الحسن بن علي. كان قد اشترك في تمرد قاده أحد أبناء عمه بالحجاز في خلافة موسى الهادي، أخ الرشيد، وهوالتمرد المعروف بوقعة فخ. وبعد سحق التمرد هرب ادريس إلى مصر ومن هناك واصل سيره حتى المغرب الأقصى، حيث بدأ بتنظيم حركة ناجحة ضد العباسيين انتهت إلى إقامة أول دولة علوية في أفريقيا. وكانت حركة ادريس ثاني حركة انفصالية خطيرة ضد الخلافة العباسية بعد انفصال الأندلس بزعامة عبد الرحمن الداخل. وقد أرّقت هارون الرشيد، الذي استلم بعد أخيه الهادي، القصير المدة. لكن الرشيد ارتأى عدم أفضلية استخدام القوة العسكرية، ربما لبعد المكان، أو لاعتبار آخر فكر فيه، فلجأ إلى المكيدة لضرب ادريس وحركته.

يتفق معظم المؤرخين على أن ادريس مات مسموماً وعلى أن الرشيد دس إليه رجلاً استغفله حتى سمّه. لكنهم يختلفون في اسم الرجل وكيفية أدائه لمهمته. وتقول رواية لأبو الفرج الأصفهاني(١) إن هذا الرجل كان من الزيدية، وهو مذهب ادريس نفسه، وأن يحيى البرمكي رغّبه وأغراه لاغتيال ادريس. واسم الرجل في هذه الرواية هو سليمان بن جرير الجزري. وهومشابه لاسم متكلم زيدي يدعى سليمان بن جرير الرقي، والرقة كانت من أعمال الجزيرة. ومن المستبعد أن يكون هو الفاعل لأنه كان من أعلام الزيدية المناهضين لبني العباس، كما كان من كبار متكلميهم ورأسا لشعبة منهم تسمى الجريرية. ولعل راوية أبو الفرج قد وقع في اشتباه ناتج عن تقارب الاسمين. وقد ورد الاسم عند ابن خلدون(٢) هكذا: سليمان بن حريز ويعرف

---

(١) مقاتل الطالبيين. القاهرة ١٩٤٩ ص ٤٨٩ الفصل المخصص لادريس بن عبد الله.

(٢) التاريخ ١٣/٤ الفصل الخاص بالادارسة.

بالشماخ. فربما تصحفت حريز إلى جرير. أما الشماخ فهو اللقب الذي تتفق معظم الروايات على تلقيب الفاعل به. وهو ليس لقب سليمان الرقي. وينبغي مع هذا أن لانستبعد أن يكون الرشيد أو كبير وزرائه قد اختار رجلاً زيدياً لهذه المهمة حتى يمكنه استدراج ادريس للمكيدة. وتذكر رواية أخرى لأبو الفرج وردت أيضاً عند الطبري[3] وابن خلدون أن الشماخ كان طبيباً وأظهر أنه من الشيعة.

أما كيفية تنفيذ الخطة فيستفاد من مجمل الروايات أن الرجل المذكور التحق بادريس متظاهراً أنه من أنصاره وأنه ساخط على العباسيين. ومن المحتمل جداً أن ادريس صدقه لكونه شيعياً. وقد أنس به وجعله من جملة خواصه. ثم حدث أن اشتكى ادريس وجعاً في أسنانه فأعطاه مسواكاً مسموماً ونصحه أن يستاك به عند طلوع الفجر. وهرب الرجل في نفس الليلة. وعند الفجر استيقظ ادريس وأخذ المسواك فجعل ينظف به أسنانه، ويفترض أنه كان قد بيَّن له أن في المسواك مادة علاجية، فتسرب السم إلى جسده وقضى عليه. وقد وردت عن ابن خلدون عبارة تشكك في هذه الرواية. ولعل ذلك لأنه استصعب أن يكون المسواك المسموم سبباً في الموت، فمثل هذه الحالات من التسمم كانت ميسورة العلاج بالمضادات الترياقية آنذاك. وقد جاء في رواية أخرى لأبو الفرج أن الشماخ قدم إليه سمكة مشوية مسمومة. وهومايرد أيضاً عن ابن حبيب الذي يسبق أبو الفرج بنحو القرن[4]. وفي رواية غيرها لأبو الفرج أنه قدم إليه عطراً مسموماً فقتله بعد أن شمه وتعطر به. وقد تكون هذه الوسائل أفتك من المسواك.

مهما يكن الخلاف حول كيفية التسميم فقد مات ادريس وكافأ الرشيد مغتاله بتعيينه موظفاً كبيراً في مصر. وكانت لإدريس جارية حامل منه فانتظرها أعوانه حتى ولدت ولداً سموه ادريس وتعهدوه ليكون وريثاً لوالده. واستمروا في هذه الأثناء يدبرون شؤون الدولة حتى بلغ الوريث سن الرشد. وقد استطاعوا بذلك صيانة دولة الأدارسة من السقوط فلم يتحقق للرشيد الهدف الذي كان يتوخاه من اغتيال مؤسسها.

---

(٣) التاريخ حوادث ١٦٩ - أخبار الحسين بن علي صاحب فخ

اغتيل ادريس سنة ١٧٥ لكن الطبري ساق قصته استطراداً من قصة التمرد الذي شارك فيه.

(٤) انظر: «أسماء المغتالين من الأشراف» سلسلة: نوادر المخطوطات، تحقيق عبد السلام هارون. القاهرة ١٩٥٤، ص ١٩٨.

تصفية الوزير ثم ولي العهد :

بعد أن انفرد المأمون بالخلافة بمقتل أخيه الأمين، وكان مقيماً حينذاك في خراسان، استدعى علي الرضا بن موسى الكاظم، وهو الإمام الثامن في سلسلة الأئمة الاثني عشر عند الإمامية، وقرر تعيينه ولياً للعهد، في حركة دراماتيكية أراد أن ينقل بها الخلافةمن بني العباس إلى آل البيت. وقد تم ذلك خلافاً لرغبة الإمام الشيعي الذي قبل الخطة، مكرهاً، رغم أنه كان من المطالبين بالخلافة. ولعل السبب هو عدم تيقنه من قدرة المأمون على فرض خطته على أسرته العباسية ذات النفوذ القوي، أو عدم اطمئنانه إلى جدية الخطة. وقد سبب هذا الإجراء تمرداً في بغداد قاده عم المأمون ابراهيم بن المهدي، وتم فيه خلع المأمون ومبايعة ابراهيم بالخلافة. وكانت أخبار التمرد تصل إلى وزيره الفضل بن سهل فيكتمها عنه، وكأنه كان يتوق إلى معالجة الأوضاع بنفسه قبل أن ينتبه إليها المأمون، لأن الوزير كان من أهداف المتمردين وأحد الأسباب التي دعتهم إلى العصيان. لكن الأمور تفاقمت وخرجت من يد الوزير فاضطر علي الرضا إلى مكاشفة الخليفة بتفاصيل مايجري في بغداد وبيّن له أن العباسينن وأنصارهم في بغداد قد خرجوا على طاعته بسب ولاية العهد وأن الفضل يستر عنه الأخبار ويتصرف باسمه في أمور سببت المزيد من القلاقل وعرضت سلطته للخطر. وكان علي ملتزماً بعدم غش المأمون، جرياً على أخلاقيات متوارثة لدى أئمة أهل البيت. قرر المأمون على الأثر أن يتوجه إلى بغداد لتدارك الأوضاع. وفي مدينة سرَخْس كان الفضل بن سهل، الذي رافق الخليفة في عودته، يغتسل في حمام فشد عليه جماعة وتناولوه بسيوفهم فأردوه قتيلاً. وكان المهاجمون من حشم المأمون، فأمر بالبحث عنهم وجعل لمن جاء بهم عشرة آلاف دينار، فلما مثلوا أمامه قالوا : «أنت أمرتنا بقتله». فأمر بإعدامهم وبعث برؤوسهم إلى الحسن بن سهل، شقيق الفضل، وكان معتمد المأمون في واسط(٥). وقد ورد قتل الفضل في الحمام في مصادر أخرى لم ينص بعضها على تورط المأمون. فابن العماد يقول إن الاغتيال كان بإيعاز من خال المأمون(٦). بينما أوردها اليعقوبي بعبارات لايفهم منها إن كان القتل

---

(٥) الطبري. حوادث ٢٠٢ هـ.

- ابن الأثير، حوادث نفس السنة

(٦) انظر شذرات الذهب حوادث سنة ٢٠٢ هـ.

من المأمون أو تصرفاً كيفياً من القتلة(٧). ورواهاالخطيب البغدادي(٨)، بطريقة لاتُشعر بعلاقة المأمون بها. بينما صرح ابن حبيب(٩) أن المأمون دس غالب الرومي، وهو مولاه، فقتله في الحمام وأنه قبض عليه فقتله وقتل معه أربعة آخرين من الحشم.

لسنا بحاجة إلى مجاراة المؤرخين الذين يتحرجون أحياناً من توريط الخلفاء في المكايد، فقد كان المأمون في أمس الحاجة لإنهاء الفضل بن سهل االذي كان أحد أخطر عقبتين في طريق تسوية الفتنة ببغداد. وصراخ القتلة حين قدموا للاعدام لالبس فيه، فالمأمون هو الذي أمر بقتل وزيره، وحتى لو لم يصرخوا لكان علينا أن نفهم سر الاغتيال: فالفضل يجب أن يذهب ثمناً لعرش الخليفة. وقد يتساءل القارئ: أما كان بمقدور الخليفة أن يقتل الفضل علناً وهو شيء مألوف عند الخلفاء بعد الراشدين؟ أو يعزله على الأقل؟ وأجيب أن الفضل كان له أعوان مستعدون للتمرد لو قتل صاحبهم بأمر الخليفة، وأن له كذلك أخاً متنفذاً لم يكن ليسكت لو حدث هذا لأخيه. أما عزله فقد كان محتملاً أن يدفعه إلى القيام بنشاط مناوئ مستفيداً من كثرة أعوانه وإخلاصهم له. وقد جاء الاغتيال حلاً لهذه الارتكاسات الممكنة حينئذ. ومما له دلالة هامة هنا أن يبعث المأمون برؤوس القتلة إلى الحسن شقيق الفضل مشفوعة بكتاب يرثي فيه المغدور ويبكيه ويخبر الشقيق أنه قد صيّره مكان شقيقه... سياسي بارع من طراز معاوية ورجل دولة دقيق الحساب.

بعد قتل الفضل في سَرَخْس، واصل المأمون سيره إلى بغداد فنزل في طريقه بمدينة طوس ليقيم أياماً عند ضريح والده الرشيد. وهناك مات ولي العهد فجأة.. وميتة هذا الرجل محيرة؛ فالكثير من المصادر المعتمدة لاتنص على سبب قاطع يفيد الاغتيال لكنها أفادت أنه أكل عنباً فأكثر منه فمات، وكان فيما يقال مشغوفاً بأكل العنب(١٠)، والإكثار من أكل العنب لايميت وإنما قد يحدث ارتباكات هضمية في أسوأ

---

(٧) التاريخ، ٣/١٨٠ ط النجف ١٣٥٨ هـ حوادث ٢٠٢. نص العبارات: لما صار المأمون بقُومس قتل الفضل بن سهل في الحمام دخل عليه غالب الرومي وسراجة الخادم فقتلهما المامون وقتل قوماً معهما.

(٨) تاريخ بغداد. القاهرة ١٩٣١م، ١٢/ ٣٤٣ الترجمة ٦٧٨٤.

(٩) مصدر سابق. ص ١٩٨.

(١٠)الطبري – التاريخ، ابن كثير– البداية والنهاية، حوادث ٢٠٣ هـ. ابن خلدون ٣/ ٢٥٠ ابن خلكان الترجمة ٣٩٦. المسعودي ج٤/ ٢٨ من ط – محي الدين عبد الحميد الخامسة، القاهرة ١٩٧٣ (باب ذكر أيام المامون).

الأحوال. وتنص روايات أخرى على أن العنب كان مسموماً، وهي القناعة التي يبدو أن أبو الفرج قد توصل إليها. وقد أورد في ذلك روايتين تقول إحداهما إن المأمون أمر أحد أعوانه المسمى عبد الله بن بشير أن يطوّل أظفاره ثم أخرج إليه شيئاً يشبه التمر الهندي وقال له افركه واعجنه بيديك جميعاً، ففعل. ثم دخل علي الرضا وكان قد اعتل فسأله عن حالــه ثم قال لـه: هل جاءك أحد من المترفقين اليوم (يقصد الممرضين والمعتنين بالمرضى) فقال له: لا. فغضب المأمون وصاح على غلمانه. ثم قال له: خذ ماء الرمان اليوم فإنه لايستغنى عنه. ودعا برمان فأعطاه عبد الله بن بشير وقال له: اعصر ماءه بيديك. ففعل وسقاه الرضا بيده فشرب، ومات بعد يومين. وفي الرواية الأخرى يرد ذكر العنب وأن الرضا كان مولعاً بأكله فأخذ له عنب وغرست الابر في أقماعه. وتركت أياماً ثم قدم له فأكل منه، وكان مريضاً، فقتله. وتضيف هذه الرواية أن ذلك كان من لطيف السموم(11).

وفي الروايتين ما يدعو إلى عدم الثقة بهما؛ ففي الأولى يجري التسميم بحضور الخليفة حيث يعصر أحد الأعوان رماناً بيده بعد أن طول أظفاره وأشبعها سماً. ومثل هذه الطريقة في تحضير الأشربة والأطعمة غير مألوفة في دور الأباطرة التي يعد كل شيء فيها سلفاً ويقدمه خدم متخصصون في أواني وكؤوس مخصوصة وبطريقة مخصوصة أيضاً. وسيكون من الشذوذ المثير للشك أن يعصر الرمان بحضور الخليفة وولي عهده. أما في الرواية الثانية فإن ترك العنب أياماً وفيه الابر لابد أن يفسده، وكان الرضا - مثل سائر أهل بيته - متحرياً للنظافة وله معرفة جيدة بالطب، فهو لايستسيغ أكل طعام فيه علامة فساد، مع إمكانية توفر أفضل الأصناف له.

وقد أشار اليعقوبي (12) إلى مسألة التسميم بالرمان دون أن يجزم بصحتها. بينما ذكر ابن العماد أنه مات بالحمى أو بالسم(13). والترجيح الأول يعزز ماورد في في بعض الروايات من أنه كان عليلاً قبل أن يدس إليه السم.

واستعرض المحقق الشيعي محسن الأمين قضية موت الرضا فجزم بأنه مات مسموماً، لكنه أورد عن علماء شيعة كبار شكهم في ذلك. وقد لاحظ أن الكُليني لم يتطرق إلى اغتياله، والكُليني من أقدم مؤرخي الشيعة. ونقل الأمين كذلك عن «كشف

---

(11) مقاتل الطالبيين. ص ٥٦٦ - ٥٦٧ الفصل المخصص لعلي بن موسى.

(12) التاريخ ٣/١٨٠ - ١٨١ حوادث ٢٠٣ هـ.

(13) مصدر سابق. حوادث ٢٠٢ هـ.

الغمة» أن السيد رضي الدين علي بن طاووس – من مراجع الشيعة في القرن السابع- كان لايوافق على أن المأمون سمّ الرضا ولايعتقده. وكان كثير المطالعة والتنقيب والتفتيش عن مثل ذلك. وعزز ابن طاووس قناعته بما كان يظهر من المأمون من الحنو على الرضا والميل إليه واختياره له دون أهله وأولاده(١٤).

وقد استبعد ابن الأثير رواية العنب المسموم(١٥). ورأى ابن الأثير جدير بالاعتبار لأنه مؤرخ رصين وقلما يتحيز فيما لايتعلق بمعاصريه.

وترددت أصداء اغتيال الرضا في الشعر، في قصيدة باكية لدعبل الخزاعي وهو معاصر للرضا عبر عن حيرته بشأن الموت المفاجئ لإمامه ولو أنه مال فيما بعد إلى تأكيد الاغتيال حين صب غضبه ولعناته على بني العباس:

شككت فما ادري أمسقيَّ بشَربةٍ؟	فأبكيك ام ريب الردى فيهون
وايهما ماقلت إن قلت شربة	وان قلت موت انه لقمين
اياعجباً منهم يسمونك الرضا	وتلقاك منهم كَلْحةٌ وغضون

لكن أبو فراس الحمداني جزم بالاغتيال إذ قال في قصيدته التي هاجم فيها العباسيين ودافع عن آل البيت:

«باءوا بقتل الرضا من بعد بيعته».

وأبو فراس من أبناء القرن الرابع. ولعله يردد هنا ماشاع بين الناس، لاسيما الشيعة.

يستبين من مجمل مااستعرضناه أن تسميم الرضا غير متفق عليه. لكن ميتة مفاجئة كهذه وفي وقت كان المأمون محتاجاً إليها لابد أن تثير شكوكاً جدية. وأنا أميل، دون أن أستيقن، إلى وجود خطة اغتيال، لاسيما وأننا لانملك دليلاً على إصابة الرضا بمرض قاتل سوى الحمى التي لم يذكر لها المؤرخون مضاعفات أو أعراضاً خطيرة. فضلاً عن أنه حين مات كان بين الرابعة والأربعين والخمسين، تبعاً لاختلاف الأقوال في عمره، وفي مثل هذا السن لايموت الانسان إلا بعلة واضحة. وكان المأمون قد كتب فور وفاته إلى العباسيين الغاضبين في بغداد يخبرهم (يبشرهم؟) بأن الرجل قد مات وأنه عاد إلى لبس السواد شعار العباسيين الذي كان قد خلعه ولبس الخضرة

---

(١٤) أعيان الشيعة ٢/٣٠ ترجمة علي بن موسى الرضا ط - بيروت ١٩٨٣.

(١٥) الكامل في التاريخ. حوادث سنة ٢٠٣.

شعار العلويين. وانتهت بذلك قصة ولاية العهد التي فجرت الأزمة.. أترى المأمون كان على موعد مع القدر المسارع له في هواه وهو يجتاز مدينة طوس متوجهاً لإخماد الفتنة في بغداد؟.

مقتل المتوكل:

قتل المتوكل بتدبير من ابنه المنتصر وحاشيته التركية. ولم تتضمن الخطة أية تعقيدات فقد باغته المسلحون وهم أنفسهم من أفراد القصر في حجرته وخبطوه بسيوفهم جهاراً ودون أية تكتيكات. وقد وضعنا الحدث على ملاك الاغتيال لأنه دبر في غفلة من المغدور ونفذ بالمباغتة. وتعكس طريقة قتله روح التهور غير المحسوب لدى المتغلبين الأتراك. وكان واضحاً أن الابن يقف وراء المؤامرة، وهو ماجاهر به البحتري في مرثيته لولي نعمته:

أكان ولي العهد اضمر غدرة؟ فمن عجب أن وُلّي العهدَ غادره

والسبب الذي حمل الابن على الغدر بالأب أنه قدم عليه في ولاية العهد أخاه الأصغر. لكن ثمة ماهو أبعد من هذا السبب. فمقتل المتوكل ترتب عليه فقدان الخلافة العباسية سلطتها لحساب المتغلبين الأتراك، ومارافق ذلك من تفكك وحدة الدولة الاسلامية وظهور دويلات الطوائف. ومثل هذه التحولات الكبرى لاتنشأ من مجرد نزاع بين خليفة وابنه. وفي تقديري أن المتغلبين الأتراك بعد أن اشتد بأسهم في عهد المتوكل أخذوا يتأهبون للانقضاض على الخلافة وانتزاع السلطة الفعلية منها. وكان المتوكل قوياً مهيوباً، والدولة في عهده لاتزال محتفظة بوحدتها وتكاملها المركزي. فلم يكن ميسوراً لأحد أن يتطاول على سلطته، فدبروا خطة لاغتياله. وقد انتهزوا تأخير الابن الأكبر في عقد الولاية فاتخذوا منه أداة لتنفيذ المكيدة. وكان شاباً غراًضعيفاً فانساق معهم. ولما قتل المتوكل استخلف الابن بقوة الحاشية التركية خلافاً لعقد الولاية. وبهذا تمت للأتراك السيطرة على الخلافة العباسية بإزاحة آخر الخلفاء الأقوياء.

اغتيال أبو سعيد الجنّابي:

منشئ الحكم القرمطي في شرقي الجزيرة العربية. قتله خادمه في الحمام. ولم يذكر سبب مباشر لقتله لكن ابن العماد(١٦) يقول إنه راود الخادم في الحمام

(١٦) شذرات الذهب حوادث سنة ٣٠١.

فاضطره إلى قتله. وهذا اتهام مندرج في عداد التشنيعات التي روجها الاعلام السني ضد الباطنية ولم يعرف عن زعماء القرامطة مجون أو فجور يجيز الشك في سلوكهم، إذا استثنينا الحسن الأعصم حفيد أبو سعيد الذي حكم بعده بستين عاماً وكان سيء السلوك والسياسة معاً وبسببه اضطر القرامطة إلى إبعاد أسرة الجنابي عن الحكم. وتعطينا تفاصيل العملية دليلاً على أنها جرت خارج العلاقة المباشرة بين الخادم ومخدومه، لأنه بعد أن قتله استدعى رجلاً من كبار القادة وقال له: السيد يستدعيك. فلما دخل قتله. وفعل ذلك مع أربعة فلما دخل الخامس فطن للمكيدة وأمسك بالخادم وأخذ يصيح فتداعى الناس وقبضوا عليه. ويقودنا ذلك إلى أحد احتمالين: أن يكون الاغتيال قد وقع بدافع شخصي من خادم تجاه مخدومين، مع افتراض قد لايكون بعيداً وهو أن يكون الخادم قد أصيب بلوثة مما يرتكس أحياناً في أعمال قتل جماعي يرتكبها المصابون بمثل هذه الحالة المرضية. الاحتمال الآخر أن يكون الاغتيال نتاج خطة مدبرة في بغداد - الخصم الأكبر للقرامطة. وهو احتمال يعززه واقع الصراع الدموي بين العباسيين والقرامطة.

يبقى أن ننوه بأن الاغتيال في الحمام قد تكرر ضد آخرين. وقد مر بنا قتل الفضل بن سهل في نفس المكان. ومن الأحداث الأخرى اغتيال مؤسس الأسرة الحمّودية العلوية في الأندلس علي بن حمود، الذي قتله خدمه في الحمام أيضاً. والحمام مرفق أساسي في الحياة الاسلامية وله ترتيبات تقتضي الخدمة كإعداد وتقديم الملابس والمناشف وتقديم الماء في حالة انعدام تأسيسات المياه الداخلية وتدليك المستحم واستعمال مزيلات الشعر وتوفير أصناف من المشروبات والمأكولات ملائمة للاستحمام. وقد جعل ذلك من الحمام مصيدة للمستحم لأنه يكون منفرداً فيه لمدة طويلة في المعتاد مع الخدم الذين يتولون خدمته في أثناء ذلك. والاستحمام يتكرر أسبوعياً على الأقل تبعاً لتعاليم النبي محمد.

لم تترتب نتائج خطيرة على اغتيال أبو سعيد فقد استلم بعده ولده الأصغر أبو طاهر الذي واصل سياسة والده وبلغ فيها إلى مدى أبعد مما بلغه الوالد نفسه.

اغتيال زعيم قرمطي آخر:

كانت الدعوة الاسلامية قد وصلت بجناحها الأكثرتطرفاً إلى اليمن في وقت مقارب لوصولها إلى المغرب. وقد تزعمها في اليمن علي بن الفضل الخنفري الذي تمكن من إقامة كيان قرمطي على أنحاء واسعة من هذا البلد استمر بضعة عشر

عاماً. وكان علي قد اصطدم في أثناء ذلك بعدد من القواد وأمراء الحرب اليمنيين فأنهى بعضهم وتساوم مع بعضهم الآخر فضمهم إلى دولته. وكان من هؤلاء قائد متنفذ يدعى أسعد بن أبي يعفر عيّنه علي بعد أن تصالح معه والياً على صنعاء. لكنه بقي يتحين الفرص للإيقاع بالزعيم القرمطي لأنه كان موالياً للعباسيين ومعبراً عن مصالح عشائرية وإقطاعية واسعة في اليمن. والظاهر أنه لم يستطع تدبير أمر ما من داخل اليمن لأن الفرصة لم تسنح له إلاّ بعد وصول رجل من العراق انضم إليه في مسعاه للتخلص من علي بن الفضل. وقد ذكر صاحب «بلوغ المرام» هذا الرجل بعبارة: «الشريف الواصل من العراق» وقال إنه كان معروفاً بالطب. ويستفاد من وصفه بالشريف أنه كان علوياً. ويمكن أن يفهم من ذلك أنه اختير لهذه المهمة لأنه قد يكون أقدر من غيره على التوصل إلى علي بن الفضل بحكم علويته. والذي اختاره للقيام بهذا العمل لايعدو الخليفة العباسي أو المتحكمين فيه من الأتراك. وكان الخليفة آنذاك هو المقتدر الذي اقترن الصراع ضد الباطنية الأوائل باسمه. وتقول الرواية إن ابن أبي يعفر شجع هذا الرجل على أداء ماجاء من أجله وتعهد له أن يشاطره ماله (يعطيه نصفه). وعلى هذا الأساس، ذهب الرجل إلى المُذَيخرة حيث يقيم علي بن الفضل. ولم يردنا تفصيل عن كيفية وصوله إلى الزعيم القرمطي سوى عبارة في «بلوغ المرام» تقول «إنه بقي هناك يتردد» حتى استدعاه ابن الفضل ليفصد عرقاً له. ولاشك أنه لم يطلب هذا منه إلا بعد أن وثق به واطمأن إليه. وكان قد سقى مبضعه سماً وأعده لهذا اليوم. فلما فصد العرق التهب جسم علي فمات. وقد هرب الفاعل ولكنه أدرك فقتل.

أدى اغتيال علي بن الفضل إلى إضعاف الكيان القرمطي في اليمن. ومع أن السلطة أسندت بعده إلى ولده المسمى بالفأفأ فإن الكيان لم يصمد أمام هجوم موحد من بعض العشائر اليمنية بقيادة ابن أبي يعفر. وقد استطاع المذكور أن يبسط سلطانه على معظم اليمن ويعيدها إلى الخلافة العباسية(١٧). ويمكننا الاستدلال من هذا على أن دولة علي بن الفضل في اليمن التي تأسست بقيادته قد ارتهن مصيرها بقيادته أيضاً، فكانت مثلاً على كيان غير راسخ يزول بزوال مشيده. وقد لعب الاغتيال هنا دور العامل الحاسم الذي يتجاوز بنتائجه البعيدة المدى حجم ونطاق العملية نفسها.

---

(١٧) «بلوغ المرام» للقاضي حسين بن حمد العرشي. القاهرة ١٩٣٩ ص٢٣ أيضاً «كشف أسرار الباطنية» لليماني . القاهرة ١٩٣٩. أخبار علي بن الفضل.

سلطانة تركية تقتل أولادها:

زمرد خاتون زوجة السلطان السلجوقي الب ارسلان تولى ابنها الأكبر تُتُش السلطنة بعد وفاة والده فلم يعجبها فسممته في عنقود عنب. وقام بعده ابنها الآخر بوري فلم يعجبها فألحقته بأخيه وأجلست مكانه شهاب الدين بن بوري لكي تضمن لها التحكم في السلطنة.

على يد المعارضة

اتسعت حركة المعارضة في الخلافة العباسية مع تفاقم وتعقد الأزمات الاجتماعية في عموم المجتمع الاسلامي وحصلت في أثناء ذلك تبدلات في مواقع وفصائل الفرق المعارضة. فقد استمر الخوارج من خلال تشعباتهم المعروفة وأسلوبهم المعتاد (حرب العصابات) لغاية النصف الثاني من القرن الثالث قبل أن يبدأوا انحساراً في الرقعة التي كانت تشملها نشاطاتهم ليتمركزوا في مواقع نفوذ حصلت في أيديهم نتيجة انتفاضات مسلحة تجاوزوا بها أسلوبهم القتالي السابق. أما القدَرية فقد تطوروا حينئذ إلى المعتزلة وحافظوا على نهجهم المعارض إلى عهد المأمون الذي تحالف معهم وجعل مذهبهم رسمياً للدولة. وقد اشترك المعتزلة في أوائل العصر العباسي في حركة مسلحة كبرى قادها ابراهيم بن عبد الله الحسني في البصرة وكادت تقضي على الخلافة العباسية لحساب المعارضة الاسلامية. لكنها فشلت. ولم يظهر للمعتزلة نشاط سياسي هام بعد هذه الحركة. وبقي الفقهاء في معارضتهم للخلافة غير الراشدية التي أصبحت الآن من نصيب العباسيين وشارك بعضهم في حركتي ابراهيم وأخيه محمد - الذي استولى على المدينة في عهد المنصور. لكن معارضتهم أخذت في التراجع بعد هاتين الحركتين لاسيما في ساحة العمل المسلح، لتنتهي إلى وئام مع السلطة الاسلامية تبلور في غضون القرن الرابع. ومن الشيعة ظهرت الزيدية بنشاط مسلح استهله الشقيقان ابراهيم ومحمد ضد المنصور. وتواصل متراوحاً بين الشدة والخفوت حتى انطفأت جذوته نهائياً بوصول الزيدية إلى السلطة في اليمن. وفي النصف الثاني من القرن الثاني بدأت الاسماعيلية الباطنية نشاطها السري الذي تطور إلى حركة كاسحة غطت العالم الاسلامي من مشرقه إلى مغربه وكانت وسيلتها الضاربة في مرحلة الظهور هي العمل المسلح.

إلى جانب الفرق، ظهرت حركات مسلحة أخذت شكل الانتفاضات في أماكن معينة وعلى يد قيادات غير مرتبطة بتنظيم فرَق كان من أعظمها شأناً انتفاضة الزنج في جنوب العراق والبابكية (الخُرَّمية) في أذربيجان.

من بين الحركات والفصائل المسلحة، واصل الخوارج أسلوب الاغتيال ولكن في نطاق ضيق. والعملية الهامة التي قاموا بها في هذا المرحلة هي اغتيال القائد البارز المخضرم معن بن زائدة. وسنصفه بعد قليل. بيد أن الاسماعيلية ملأت الشاغر الذي تركه الخوارج. وكانت هذه الفرقة قد لجأت كما قلنا إلى استراتيجية العمل المسلح في مرحلة الظهور. وقد تجلى ذلك أول الأمر في انتفاضات كبرى هي التي تمخضت عن الخلافة الفاطمية والكيانات القرمطية في العراق واليمن وشرقي جزيرة العرب. وفي غضون القرن الخامس شرعت في استخدام أسلوب الاغتيال. ويأتي لجوء الاسماعيلية إلى هذا الأسلوب في ترتيب مناقض لنظيره عند الخوارج، الذين استخدموه في البدء ضمن استراتيجيتهم العامة في «حرب العصابات» ثم تخلوا عنه لصالح الانتفاضات في مواقع نفوذهم. أما الاسماعيلية فقد بدأت بالانتفاضات وإنشاء مواقع النفوذ ثم الكيانات وانتهت إلى الاغتيال. يقترن هذا التحول عند الاسماعيلية بمقدمات دخولها مرحلة الأفول متمثلة في انحسار الخلافة الفاطمية في مصر وشروعها في التدهور، وانكماش الحركة القرمطية في شرقي الجزيرة ثم زوالها في أواخر القرن الرابع بعد أن صفيت تماماً في العراق والشام. ولذلك لم تعطِ الاغتيالات مردوداً استراتيجياً للفرقة، وإنما حِققت لهامكاسب موضعية.. ويستدل من تحليل لابن أبي الحديد على أن الاسماعيلية سلكت هذا السبيل بدافع شرعي. ولأهمية هذا التحليل نورده بنصه(١٨):

«.. إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند أصحابنا (المعتزلة) أصل عظيم من أصول الدين. وإليه تذهب الخوارج الذين خرجوا على السلطان متمسكين بالدين وشعار الاسلام مجتهدين في العبادة لأنهم إنما خرجوا لما غلب على ظنونهم، أو علموا، من جور الولاة وظلمهم وأن أحكام الشريعة قد غُيرت وحُكم بما لم يحكم به الله. وعلى هذا الأصل تبني الاسماعيلية من الشيعة قتل ولاة الجور غيلة»

إن لقاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر نطاقات مختلفة: فردية وجماعية،

---

(١٨) شرح نهج البلاغة ٤/ ٤١٣.

كما ورد هذا التحليل في سياق شرح لكلمة في نهج البلاغة عن مكانة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

أن فيها مايتعلق بالسلطة ومايختص بعامة الناس. وتحليل ابن أبي الحديد هنا منصب على نطاقها السياسي حيث يتعين على المسلم أن يقاوم السلطة الجائرة بالوسائل المتاحة له، حسب شروطها وظروفها، ومن ذلك استعمال السلاح سواء كان هذا السلاح في حرب مكشوفة ضد السلطة أم أعمال قتل منفردة. وقتل الحاكم الجائر مبدأ اسلامي قديم، متأثر كما بينا في القسم الثاني بنزعة التمرد اللقاحية عند العرب الجاهليين. وقد أشرنا في القسم الأول إلى أن الاسلام لم يحرم الاغتيال السياسي وإنما حرم الاغتيال الشخصي.

على أن التعليل الشرعي للاغتيال لاينفي دلالته الاستراتيجية بوصفه نتاجاً لحالة الانحسار التي أصيبت بها الحركة. وهو من هذه الجهة تعويض عن فشل الثورة. ولو أنه كان عند الاسماعيلية تعويضاً باهظ الثمن للمعسكر المعادي. وقد ساعد في بعض حالاته على انتقال سلطة أو انهيار كيان كما أعطى الاسماعيلية وهي في أوان تراجعها هيبة في عيون أعدائها جعلت لها حضوراًمؤثراً في الأحداث.

ربطت بعض المصادر بعض الاغتيالات التي قام بها الاسماعيلية بالصراع على السلطة بين أمراء الحرب الأتراك، بحيث ظهرت في بعض الأحيان كما لو أنها كانت أعمالاً مأجورة. لكن الأحداث التي فسرت على هذا النحو، كانت في الواقع قد تحددت سلفاً بحلف سري بين بعض الأمراء والاسماعيلية ضمن هؤلاء بموجبه عدم التعرض لأعضاء الحركة مع تقديم تسهيلات تساعدهم على مواصلة التنظيم والدعوة(١٩). وهي من هنا أقرب إلى تكتيك الاستفادة من تناقضات الأعداء منها إلى مفهوم الارتزاق، الذي لاينسجم مع المبادئ التي تعمل المجموعات الفدائية بموجبها. ومن الجدير بالملاحظة.، أن الفدائيين الاسماعيليين كانوا يعملون تبعاً لتوجيهات من مركز قيادتهم وكانت المبادرات الفردية في هذا المضمار شبه معدومة.

نأتي الآن إلى وصف بعض العمليات التي نفذتها المعارضة في هذا العصر..

---

(١٩) ذكر ابن الأثير اسماء امراء تواطأوا مع الباطنية أو قدموالهم التسهيلات لنشر دعوتهم. ومن هؤلاء مجد الملك الباسلاني قال ابن الأثير انه كان من قواد الدولة السلجوقية يتشيع كثير الصدقة على العلويين إلا انه كان يذكر الصحابة ذكراً حسناً ويلعن من يسبهم. وقد قتله اولاد امير آخر قتله الباطنية لأنهم اتهموه بالتواطؤ معهم على قتله. كما اثر الباطنية في سورية على حفيد لالب ارسلان كان يستولي على حلب فاستعان بهم في كثير من أمورهم وفي عهده كثروا بحلب...

اغتيال معن بن زائدة:

كان معن من قواد الأمويين في أواخرهم ثم انضم إلى العباسيين في خلافة المنصور. وكان إرهابياً سفاكاً، عينه المنصور والياً على اليمن وكانت قد وقعت فيها قلاقل فقمعها بوحشية وأباد الكثير من أهلها. ثم أرسله المنصور إلى سَجِسْتان فأساءالسيرة فيها. وهناك عزم الخوارج على تصفيته. وكان للخوارج حضور قوي في تلك النواحي. وقد وصف ابن الأثير وابن خلكان كيفية ذلك فرويا ان المجموعة الفدائية التي تكلفت بالعمل تنكرت في زي عمال بناء. وكان معن يبني منشآت في منزله فدخل هؤلاء مع العمال. ويفهم من الرواية أنهم أخذوا يأتون يومياً إلى المنزل ويخرجون منه عند انتهاء ساعات العمل. وهم في أثناءذلك ينتظرون الفرصة للتمكن منه. فلما بلغوا التسقيف جلبوا أسيافهم وأخفوها في القصب المعد لهذا الغرض. وسنحت الفرصة عندما استدعى معن حجاماً واختلى معه في حجرة ليحجم له. فأخرج الخوارج سيوفهم من مخابئها و داهموه في حجرته ففتكوا به وقد شق أحدهم بطنه بخنجر، للاشتفاء منه كما يبدو، وهتف آخر وهو يخبطه بالسيف: «أنا الغلام الطاقي» نسبة إلى قرية في سجستان تسمى الطاق (٢٠).

إن قتل معن يأتي على سبيل التأديب والزجر لغيره من الولاة الذين عرفوا بالتعطش إلى الدماء. لكنه لم يترك أثراً رادعاً. فقد أخذ ابن أخيه يزيد بن مَزْيد مهمة عمه وأربى عليه في القتل والتنكيل في منطقة ولايته. وكان قد قبض على قتلة معن فقتلهم وقتل معهم عدداً كبيراً من الخوارج.

اغتيالات باطنية

قتل المقتدر بالله العباسي:

عاصر المقتدر نهوض الدعوة الاسماعيلية وتوطد كل من دولتها في المغرب والحكم القرمطي في شبه جزيرة العرب وكانت الحملات توجه ضد القرامطة باسمه أو من قبله رأساً. ولأبو طاهر القرمطي رسالة جوابية إلى المقتدر رداً على رسالة تهديد كتبها إليه يدل محتواها ولغتها على مدى العداء المستحكم بين الطرفين.

---

(٢٠) الكامل حوادث سنة ١٥١، وفيات الأعيان الترجمة ٧٠٣.

اغتيل المقتدر سنة ٣٢٠ حين كان يحارب مؤنس الخادم، المتمرد عليه. أما كيفية اغتياله فيقول ابن الأثير(٢١) إن جماعة من المغاربة والبربر لقوه في ظاهر بغداد حين انهزم فشهروا عليه سيوفهم فقال: ويحكم أنا الخليفة. قالوا قد عرفناك ياسفلة أنت خليفة ابليس تبذل في كل رأس خمسة دنانير وفي كل أسير عشرة دنانير (يشيرون إلى المكافآت التي كان يعطيها لمرتزقته عن كل قتيل أو أسير يأسرونه). ثم ضربه أحدهم بسيفه على عاتقه فطاح على الأرض وجلس آخرون على صدره وذبحوه ورفعوا رأسه على خشبة وهم يكبرون ويلعنونه. ويخبرنا ابن الأبّار(٢٢) أن عبيد الله المهدي مؤسس الخلافة الفاطمية في المغرب ادعى المسؤولية عن تصفية المقتدر وأقام مجلساً للتهنئة بنجاح خطة الاغتيال. وقد نقل ابن الابار عن الصولي أن الذي قتل المقتدر رجل يسمى عليّون الصنهاجي وأنّه رماه بحربة في صدره فخرجت من ظهره. وقد يكون عليون هذا أحد أفراد المجموعة التي هاجمت المقتدر بحسب رواية ابن الأثير. وفي كلتا الروايتين فالقاتل من المغرب، مما يعزز ادعاء المهدي الفاطمي.

إن اغتيال المقتدر هو من أوائل العمليات الكبيرة التي نفذتها الاسماعيلية. لكنه حدث حين كانت الحركة في أوج قوتها وانتصاراتها فكان لذلك حدثاً منفرداً لايندرج في سياق موجة الاغتيالات التي سيشهدها القرن التالي. أما مردوده فكان ضئيلاً إذ لم يترك أثراً كبيراً على العدو الذي كان المقتدر رمزاً واحداً من رموزه العديدة ولم يكن شغور مكانه ليسبب ارتباكاً أو قصوراً في مركز السلطة، لاسيما وأن السلطة الفعلية كانت حينذاك بأيدي أمراء الحرب الأتراك المتسلطين على الخلافة. أما ابتهاج عبيد الله المهدي به فهو من باب استعراض القوة وإظهار قدرة الحركة على توجيه الضربات الموجعة للعدو في الوقت والمكان الذي تختاره.

اغتيال أمير حرب تركي:

تم ذلك عام ٤٤٠ أي بعد أكثر من قرن على اغتيال المقتدر. وكان الهدف هو حاكم همدان الأمير آق سنقر. وكان هذا الشخص كما يصفه ابن الأثير كثير الغزو للاسماعيلية والقتل فيهم والنهب لأموالهم والتخريب لبلادهم. وقد جرى قتله في كمين نصب له وهو في طريقه لزيارة أحد رجال الدين جرياً على عادة أمراء الحرب الأتراك في توقير هذه الفئة والعناية بشؤونها.

---

(٢١) الكامل حوادث سنة ١٥١، وفيات الأعيان الترجمة ٧٠٣. (٢٢) التكملة ١/١٨٩.

كان اغتيال آق سنقر فاتحة لموجة الاغتيالات التي نفذتها الاسماعيلية على امتداد حوالي القرن والنصف. وهو يأتي مع ظهور القلاع الاسماعيلية في المشرق حيث أخذت الحركة بالانكفاء في مواقع نفوذ صغيرة كانت تنطلق منها لتنظيم الدعوة في الخارج. وقد استخدم الاغتيال في تلك الظروف للدفاع عن القلاع بتوجيه ضربات مباغتة للأمراء الذين يفكرون في مهاجمتها، كما استفادت منه الاسماعيلية لإرهاب بعض الحكام وإرغامهم على التساهل مع الدعاة، وعدم التعرض لنشاطاتهم. وفي هذه الحقبة حدثت الحروب الصليبية، فاستجد للاسماعيلية هدف آخر هو رؤوس الصليبيين وقوادهم. وكما سنرى فيما بعد، فقد صار الفدائيون الباطنيون مصدر رعب غير عادي لأولئك الغزاة.

اغتيال نظام الملك:

هو الوزير المشهور وأعظم رجال الدولة في عهد السلاجقة. وكان إلى هذا يداً ضارية للمعسكر السلفي الذي بدأ يستحوذ على العالم الاسلامي في ظل الأتراك. ويتكرس ذلك نظرياً في كتابه «سياست نامه» الذي ضمنه البرناج السياسي للسلفية في تعارض محسوم مع القوى الأخرى في المجتمع الاسلامي، وعملياً في السياسة القمعية المنظمة التي اتبعها تجاه هذه القوى لاسيما الاسماعيلية.

تحدث ابن الأثير عن مقتل نظام الملك في حوادث سنة ٤٨٥ ووضع له أسباباً تختلف بحسب الروايات التي تناولت هذا الحدث. أحد هذه أن الباطنية قتلوا مؤذناً من أهل اصبهان كانوا قد عرضوا عليه الدعوة فلم يستجب فخافوا أن ينم عليهم بعد أن كان قد عرفهم. وكان الذي تولى قتله نجار باطني. وقد قبض نظام الملك على النجار فأمر بقتله فقتل تحت التعذيب. فقتل الاسماعيليون نظام الملك وقالوا: قتل نجاراً فقتلناه به.

وفي رواية أخرى تحدث ابن الأثير عن شقاق بين نظام الملك وسلطانه ملكشاه نتج عن استبداد نظام الملك بالسلطة دون ملكشاه. مما حدا بالأخير إلى التفكير في التخلص منه. وفي رواية ثالثة قرن ابن الأثير اغتيال نظام الملك بتضييقه على الحسن بن الصبّاح واستعداده لإرسال جيش لفتح قلعة ألَموت أكبر قلاع الاسماعيلية في المشرق.

ولاأرى تعارضاً بين هذه الروايات. فقد يكون قتل النجار الباطني حدث في وقت التخطيط لاغتيال نظام الملك فجعلته الرواية سبباً مباشراً له، على طريقة الرواة في

تفسير وقوع حدث بحدث آخر سابق له إلى حد يظهر معه الحدث المفسر معزولاً عن ظروفه ومسبباته الأبعد والأعمق أثراً. ويمكن أن تكون القيادة الاسماعيلية قد استفادت من الشقاق بين السلطان ووزيره لتنفيذ خطتها ضد الوزير، الذي كان أخطر عليها من السلطان نفسه. أما تضييقه على الحسن بن الصباح وتأهبه لمهاجمة قلعة الموت التي كان قد أسسها بنفسه لتكون مركزاً حصيناً لدولته في المشرق، فيأتي في مجرى النهج العدائي الذي انتهجه نظام الملك ضد الحركة، وهو أمر مفهوم ويشكل بالتالي حافزاً معقولاً للتفكير في تصفيته لإحباط خطة الهجوم.

قتل نظام الملك في مدينة نهاوند الفارسية القريبة من العراق وكان قد وصل إليها صحبة السلطان قادماً من اصبهان في طريق عودته إلى مقر عمله في بغداد. وكان الوقت رمضان فجلس للإفطار. وبعد أن فرغ منه حمل في محفة إلى خيمة الحريم. وفي باب الخيمة تقدم منه صبي ديلمي من الباطنية في هيئة مستغيث وهو يخرج من المحفة فعاجله بطعنة سكين قضت عليه في الحال. وكان الصبي هو عنصر التنفيذ الوحيد وقد هرب بعد أن ضربه لكنه عثر بطنب خيمة فأدركه الحرس فقتلوه.

كان مقتل نظام الملك ضربة موجعة لدولة ملكشاه الذي توفي بعده بخمسة وثلاثين يوماً فانحلت الدولة وعمتها القلاقل مما أعطى متنفساً للإسماعيلية وصان قلعة الموت من الاجتياح.

مقتل ابن نظام الملك:

كان يدعى فخر الملك. اغتالته الباطنية سنة ٥٠٠. ولم يذكر سبب معين لقتله، فهو جاري ضمن العمليات التي استهدفت أركان السلطة. أما كيفية قتله فقد كان خارجاً من داره إلى دار النساء عند العصر فسمع في الطريق صياح رجل متظلم شديد الحرقة وهو يقول ذهب المسلمون! فلم يبق من يكشف مظلمة ولا يأخذ بيد ملهوف. فأحضر الرجل إليه فسأله عن أمره فدفع إليه ورقة مكتوبة بمظلمة. وبينما فخر الملك يتأمل الورقة عاجله المتظلم بطعنة سكين فقضى عليه. والمثير في هذه العملية أن الفدائي الاسماعيلي حين قبض عليه واستجوب سمى جماعة من كبار المسؤولين قال إنهم كانوا وراء خطة الاغتيال فأخذ هؤلاء وقتلوا. ولم تكن لهم علاقة بذلك. وهكذا ضرب أكثر من عصفور بحجر واحد حين أضاف إلى قتيله عدداً آخر من أهل الدولة قتلوا مجاناً بأيدي أصحابهم (٢٣).

---

(٢٣) ابن الأثير حوادث سنة ٥٠٠.

اغتيال الآمر بأحكام الله الفاطمي:

تولى الآمر الخلافة بعد والده المستعلي الذي اغتصب الخلافة من أخيه الأكبر نزار بن المستنصر. وكان لنزار أصحاب من الاسماعيلية داموا على ولائهم له واعتبروا المستعلي وابنه غاصبين. وكان من مرتكسات هذا الخلاف ظهور الطائفة النزارية التي استعصمت فيما بعد بقلعة آلموت تحت قيادة الحسن بن الصباح. وكان الآمر بعد أن اغتصب الخلافة لم يحسن سياستها مما جعله معزولاً عن جمهور الدعوة مكروهاً من عامة الناس، فعزم النزارية على إنهائه. ونصف فيما يلي كيفية ذلك كما أوردها ابن تَغْرِي بَرْدي(٢٤):

توجهت إلى القاهرة من خارجها مجموعة فدائية من عشرة أفراد وبقيت هناك تتحين الفرصة للوصول إلى المقصود. ومرّ وقت طويل نسبياً على ذلك فتناهى خبرهم إلى الآمر فاحتاط لنفسه وأخذ في تعقبهم. ولما فشا أمرهم اجتمعوا للتداول. وكانوا يريدون أن يتأكدوا إن كانت سلطات القاهرة قد استطاعت تشخيصهم، فاقترح أحدهم أن يقتلوا واحداً منهم ويرموا رأسه في المدينة فإن تعرفت عليه السلطات وجب على الباقين الانسحاب منها. فردوا على صاحب الاقتراح: مايتسع علينا قتل واحد منا ينقص عددنا ومايتم بذلك أمرنا. فقال الرجل: أليس هذا من مصلحتنا ومصلحة من تلزمنا طاعته؟ قالوا نعم. فقال: ومادللتكم إلا على نفسي. وأخرج سكيناً وطعن بها نفسه فمات بين أيدي أصحابه. فأخذوا رأسه ورموه في الليل في مكان محدد. وفي الصباح خرجو ا متفرقين ليستطلعوا الحال فوجدوا الناس يبحثون في شأن الرأس وصاحبه دون أن يعرفه أحد منهم. ثم حملوه إلى الوالي (عمدة المدينة) فأحضر عرفاء الأسواق فلم يعرفوه ثم مسؤولي الأرباع والحارات فلم يعرفوه. وأيقن التسعة عندئذ أن السلطات لم تتوصل إلى تشخيصهم فاطمأنوا إلى الإقامة في المدينة لأداء ماكلفوا به.

وجاء يوم أحب الآمر أن يذهب للنزهة في جزيرة تسمى الروضة. وكان عليه للوصول إليها أن يمرعلى جسر ممدود من القاهرة إلى الجزيرة. وكان من عادة الخلفاء أن يعلنوا نيتهم في الخروج بين الحاشية حتى يكونوا متأهبين لما ينبغي من الخدمة فسرى الخبر إلى المجموعة النزارية فسبقوه إلى الجزيرة وكان في قبالة الجسر فرن فدخلوه ودفعوا إلى الفران دراهم وافرة ليعمل لهم فطيراً بسمن وعسل،

---

(٢٤) النجوم الزاهرة ٥/١٨٤ – ١٨٥.

فأخذ الفران يخبز لهم وهم يأكلون. وكانوا في هذه الأثناء يتطلعون صوب الجسر حتى طلع الآمر منه . وكان الجسر ضيقاً ولايسمح بمرور موكب فرأوه منفرداً عن حراسه، فوثبوا عليه ومزقوه بسكاكينهم. ولكي يتأكدوا من الإجهاز عليه قفز أحدهم فركب وراءه وطعنه طعنات مميتة. وفي هذه اللحظات وصل الحرس إلى خليفتهم ولكن بعد أن كان قد انتهى غير أنهم أدركوا الرجال التسعة وقتلوهم.

لم يترتب على اغتيال الآمر نتيجة مذكورة. وقد تولى بعده أحد أبناء عمومته الملقب بالحافظ وكان أسوأ منه. لكن النزارية سجلوا لهم بهذا الإنجاز وقفة زادت من هيبتهم في قلوب أعدائهم.

اغتيال أمير حرب إرهابي:

كانت مدينة الموصل في شمال العراق قد خضعت شأن غيرها من مدن العراق والجزيرة لأمراء الحرب الأتراك الذين تداولوها بالوراثة أو التغلب. وكانت في ذلك الحين من مراكز النشاط الاسماعيلي فتصدى له أمراؤها الأتراك على طريقتهم وكان أشدهم في ذلك أمير حرب متدين يسمى قسيم الدولة آق سنقر البُرْسُقي. يقول ابن الأثير (٢٥) إن هذا الرجل قد تولى استقصاء الباطنية في الموصل ووصله خبر أنهم يجتمعون لدى اسكاف في درب ايليا، من أحياء الموصل، فقبض عليه واستجوبه فلم يخبره بشيء. فأمر به فقطعت يداه ورجلاه وعضوه التناسلي ثم رجموه بالحجارة حتى مات. فترصد الباطنية آق سنقر حتى وجدوا منه غفلة وهو يصلي الجمعة فانقض عليه بضعة عشر رجل منهم بالسكاكين. وكان منفرداً عن حراسه فقاتلهم بنفسه وجرح ثلاثة منهم. لكنهم استطاعوا القضاء عليه.

اغتيال حاكم صور الصليبي:

ذكر هذا الحاكم في المصادر العربية باسم المركيس. والمعروف أن المركيس ليس اسماً بل لقباً يشير إلى مكانة أو منصب في أوروبا القديمة. وكانت للمذكور قرابة ملكية فقد كان، تبعاً للمؤرخين العرب، ابن أخت ملك فرنسا من أبيه وابن اخت ملك انكلترا من أمه. ويوجد اختلاف كبير في دوافع وعواقب اغتياله على يد الاسماعيليةبين ابن الأثير في «الكامل» وابن واصل في «مفرج الكروب» وقد أرجأت البحث في هذه المسألة لعدم مساسها بموضوعنا وأكتفي بوصف كيفية التنفيذ.

---

(٢٥) الكامل. حوادث سنة ٥٢٠.

جرى ذلك عام ٥٨٨ هـ وكان مقدم الاسماعيلية في الشام هو راشد الدين سنان. ولما تقرر قتل المركيس المذكور كلف راشد الدين اثنين من فدائييه. وقبل أن يتحرك هذان الفدائيان تنكرا في زي الرهبان. وفي صور اتصلا باثنين من قادة الصليبين فأقاما معهما ستة أشهر يظهران العبادة. فأنس إليهما المركيس ووثق بهما. وجاءت مناسبة أقام فيها أسقف صور وليمة للمركيس فحضرها. وكان الباطنيان حاضرين في حرم الاسقفية بحكم منصبهما الروحي فانتظراه حتى خرج، فوثبا عليه وطعناه طعنات سريعة لم تكن قاتلة. وهرب أحدهما ودخل كنيسة قريبة هناك. وصادف أن حمل المركيس إلى تلك الكنيسة ليعالج فوثب عليه الباطني وأجهز عليه. وقد قبض الصليبيون على الفدائيين وقتلوهما تحت التعذيب.

اغتيال وزير سلجوقي ظالم:

في حوادث ٥١٦ هـ من «البداية والنهاية» تحدث ابن كثير عن علي بن أحمد الشميرمي وزير السلطان السلجوقي محمود حديثاً ننقله بنصه لأنه ظريف ووافي الرواية:

كان مجاهراً بالظلم والفسق وأحدث على الناس مكوساً وجددها بعد أن كانت قد أزيلت من مدة متطاولة وكان يقول قد استحييت من كثرة ظلم من لاناصر له وكثرة ماأحدثت من السنن السيئة: ولما عزم على الخروج إلى همذان احضر المنجمين فضربوا له تخت رمل ساعة خروجه ليكون أ سرع لعوده، فخرج في تلك الساعة وبين يديه السيوف المسلولة والمماليك الكثيرة بالعُدد الباهرة فماأغنى عنه ذلك شيئاً بل جاءه باطني فضربه فقتله ثم مات الباطني بعده. ورجع نساؤه بعد أن ذهبن بين يديه على مراكب الذهب حاسرات عن وجوهن قد أبدلهن الله الذل بعد العز والخوف بعد الأمن والحزن بعد السرور جزاء وفاقاً.

اغتيالات باطنية أخرى:

- القاضي أبو سعد بن نصر بن منصور الهروي، المقرب من المسترشد العباسي قتلته الباطنية عام ٥١٩ هـ.
- المسترشد العباسي قتلته الباطنية سنة ٥٢٩. ويتهم به السلطان السلجوقي مسعود بعد حروب وقعت بينهما.

- وزير الخليفة المستضيء واسمه عضد الدولة رئيس الرؤساء ابن المسلمة قتلته الباطنية عام ٥٧٤ وهو متوجه إلى الحج وقد خرجت حاشيته لوداعه.
- صاحب مراغة (بآسيا الوسطى) قتله الباطنية في مجلس السلطان السلجوقي محمد سنة ٥٩٠ هـ.

وقفة عند اصطلاح «حشاشين»:

عرف الاسماعيلية بهذا الاسم أيام الحروب الصليبية مقترناً بمفهوم الاغتيال. يقول فاير في دائرة المعارف الاسلامية أن الاسم أطلق على الفريق الاسماعيلي الذي كان يحتل أيام الحروب الصليبية القلاع الجبلية في الشام وغيرها من بلاد المسلمين، والذين جروا على التخلص من خصومهم بالاغتيال. وأردف فاير ذلك بما كان يقال من أن الفدائيين الاسماعيليين كانوا يدفعون إلى تعاطي الحشيش حتى يصبحوا كالآلة الصماء يقومون بكل مايطلب منهم.

هل كان الاسماعيلية يتعاطون الحشيشة لهذا الغرض؟ إن هذه العادة عرفت في العصور الاسلامية المتأخرة ومارستها حينذاك بعض الجماعات الصوفية التي استمرت عليها أيضاً في العصر العثماني. وكانت المخدرات قد عرفت أيضاً في الحقلين الطبي والعام ومنها البنج والأفيون. ومن المظنون أن الاسماعيلية قد مارسوا هذه العادة في حدود معلومة. ويمكن قبول هذا الاحتمال بالاستناد إلى اصطلاح «حشاشين» في صيغته اللاتينية وهي «Assasinus» أو الفرنسية القديمة «Haussasin» فهذه الصيغة تشير إلى الأصل اللغوي الذي أخذت منه وهو لغة الكلام (العامية) لأنها تستعمل جمع المذكر السالم في حالتي الجر والنصب التي تتم بالياء والنون فقط ولاتغيرها مع تغير موقع الكلمة من الاعراب. ويدلنا ذلك على أن الاسم قد جرى على السنة العامة في بلاد الشام أيام الحروب الصليبية. وظهور الاسم في التداول لايمكن أن يكون بلا أساس تماماً، ولو أننا لانسقط من هذا الحكم إمكان تبلور الاشاعة في صيغة قناعة شعبية راسخة. وفي كل الأحوال لايصح القول ان الاسماعيلية أدمنوا الحشيشة لأن هذا يتعارض مع مطلب الانضباط الشديد المفروض على أعضاء الفرقة لاسيما فدائييها. والمدمن على الحشيشة يتعذر عليه أن يكون فدائياً من ذلك الغرار الخارق الذي عرفناه عند الباطنيين. لكن ربماكان الفدائيون يتناولون جرعة مقننة من مخدر ما تساعدهم على عدم التوتر عند تنفيذ عملياتهم. وأعرف شعراء سياسيين لايمكنهم إلقاء قصائدهم الحماسية إلا إذا شربوا الخمر.

يجدر الملاحظة أيضاً أن المبالغة في هذا الوصف جاءت من الأوروبيين، الذين استعملوا الاسم مشفوعاً بإيحاءات مرعبة تعكس بلا شك حالة الفزع التي سببتها النشاطات الاسماعيلية في صفوف الصليبيين، وقد أورد قاموس اكسفورد التاريخي جملة تعريفات للاصطلاح تشعر بهذا المعنى؛ القاموس نفسه يفسر الكلمة على النحو التالي:

«الحشاشونههم مسلمون متعصبون أيام الحروب الصليبية كان يرسلهم شيخهم – شيخ الجبل – للفتك بالزعماء المسيحيين (يقصد الصليبيين)».

ويقول القاموس أيضاً إنها أطلقت على الاسماعيلية الذين اعتادوا على تخدير أنفسهم بالحشيشة عند الاستعداد لإهلاك ملك أو أي شخص آخر. وأورد القاموس تعريفاً للاسم يرجع إلى عام ١٦٠٣ جاء فيه أنه أ طلق على فئة من «المستقتلين الخطرين من المحمديين»، وآخر من عام ١٦١١ يقول انها فرقة دموية من السَراسين (الاسم الأورو – قروسطي للمسلمين) يقومون بدون أدنى خوف من العذاب بالفتك بأي أمير مرموق يشك في فسقه أو مروقه[٢٦].

وقد أدخلت بعض التعريفات الأوروبية عنصر الاستئجار على عمل «الحشاشين» وهو اتهام يتردد أحياناً في المصادر الاسلامية. ويتضمن المعنى الحديث للكلمة الانكليزية «Assasin»: «من يغتال لسبب سياسي أو مكافأة».

هذا ويجد التصور الأوروبي لمفهوم «حشاشين» تعزيزاً في رواية أوردها ماركوبولو تحدث فيها عن تخدير المريد الاسماعيلي بالأفيون ثم نقله إلى رياض مونقة أعدت وفق أوصاف الجنة المذكورة في القرآن، ثم إخراجه منها بعد أن يكون قد رآها بنفسه ليكون أكثر اندفاعاً في تنفيذ الأوامر وقبول التضحية من أجل أن يعود إلى تلك الجنة[٢٧]. وهذا على الأكثر افتراء نقله ماركوبولو عن أعداء الاسماعيلية الذين التقى بهم أثناء رحلته. ومعلومات هذا الرحالة البندقي عن المسلمين غير موثوقة لعدم دقة نقله من جهة وتعصبه العدائي ضدهم من جهة أخرى.

بالنسبة للمصادر العربية، لايتردد اسم حشاشين. والاسم الشائع هنا هو الفداوية وهو تحريف عامي للكلمة الفصيحة: الفدائية. (الابدال بين الهمزة وحروف العلة الثلاثة شائع عند العرب). ومن المثير للانتباه أن الغزالي الذي بذل مافي وسعه

---

(٢٦) عن : The Oxford English Dictionary طبعة 1978. المجلد الأول. مادة Assasin.

(٢٧) عن: The Travels Of Marcopolo , London 1967 p 73 - 77.

لفضح الباطنية بتوجيه من السلاجقة والعباسيين لم يذكر هذا الاسم الجارح بين عشرة أسماء نص عليها في كتابه «فضائح الباطنية» وشرح معانيها ومدلولاتها. ولم يكن الغزالي ليشيح عن هذا الاسم تورعاً.

اغتيالات أندلسية

كانت ظروف الصراع والحروب الأهلية في الأندلس مثلها في المشرق، قائمة على قدم وساق حتى نهاية الحكم الاسلامي في تلك الأنحاء. لكن مضمون الصراع كان مختلفاً نوعاً ما. فبسبب خصوصية وضع الأندلس لم تبلغها الحركات الاجتماعية التي قاتلت ضد السلطة إلا بمقدار. والمعروف أن مجتمع الأندلس كان مجتمع مهاجرين وقد عاش في حالة مجابهة متصلة ضد أهل البلاد، الأمر الذي حد من حالة الاستقطاب بين الشعب والسلطة وحصر الصراع في دائرتين كان في الأولى بين الفئات الأندلسية الحاكمة وفي الثانية ضد أهل البلاد. وقد ظهر الاغتيال هنا كما في المشرق ولكن ضمن هاتين الدائرتين. ويتضمن سجل التاريخ الأندلسي حوادث اغتيال تفاقمت بعد انفصال الأندلس عن مركز الخلافة واشتداد الخصومة بين حكامها الأمويين وأمراء الحرب (ملوك الطوائف) ثم بين أمراء الحرب أنفسهم. واستعملت في الاغتيال نفس الوسائل: السم والمباغتة بالسلاح والقتل في الحمام. وضحايا الاغتيال هم الملوك والأمراء أنفسهم. ولم أعثر في حدود استقصاءاتي على حادث اغتيال موجه ضد قائد اسباني من ذلك الضرب الذي حصل في المشرق ضد الصليبيين. ولاشك في أن الأندلس كان مفتقراً للخبرات الاسماعيلية في هذا الميدان. ولم يعرف الأندلسيون الجماعات الفداوية التي عرفها المشرق والتي نَفَذَت بدورها المرعب إلى عمق القاموس الأوروبي. ويرتهن الفارق في الحالتين بطبيعة النزاع؛ فهو في الأندلس من محتلين ضد سكان أصليين، وهو في المشرق من سكان أصليين ضد محتلين. ويعني ذلك اختلاف الدوافع وبالتالي تفاوتها في درجة التحفيز مع مايترتب عليه من التفاوت في عنصر الابداع على صعيد التكتيك حيث يضعف في الأولى ويشتد في الثانية.

يمكن للباحث أن يتبين من مراجعة السجل الأندلسي أنّ أخطر حوادث الاغتيال هناك هي تلك التي وقعت في الحقبة الغرناطية/ الأخيرة، لأنها أثرت بعمق في

مجرى النزاع الاسلامي الاسباني وربما ساهمت بحسمه لصالح الطرف الاخر. وقد ترك لنا مؤرخ غرناطة الأكبر لسان الدين بن الخطيب ثبتاً وافياً بهذه الأحداث إلى عهده سنختار منها ثلاثة حوادث أساسية لما تضمنته من مدلولات خطيرة في تاريخ غرناطة الاسلامي.

اغتيال السلطان اسماعيل بن فرج - أبو الوليد

هو خامس ملوك غرناطة من بني الأحمر. وقد يكون أعظمهم على الإطلاق. انتزع الملك من خاله المسمى أبو الجيوش نصر، رابع الملوك، وكان ضعيفاً، لكنه لم يقتله كما جرت العادة، وإنما عينه والياً على ناحية وادي آش من أعمال غرناطة. وكان والده حينذاك حياً ويتولى مدينة مالقة، فأنكر على و لده مافعله بخاله، فقبض عليه احتياطاً من نشاط مناوئ قد يصدر عنه بالتواطؤ مع الخال المخلوع. لكنه لم ينكل به وإنما فرض عليه إقامة جبرية في مكان مناسب له.

تهيأت لغرناطة في عهد أبو الوليد إمكانات صمود كبيرة ضد الاسبان. وكان هؤلاء قد تجمعوا بقيادة بيدرو الأول منتهزين الاضطرابات التي رافقت خلع سلطانها وبيعة أبو الوليد، وحاولوا اقتحام حصون غرناطة. وتقدر بعض الروايات عدد جيش الاسبان في هذه المحاولة بخمسين ألف وخمسمئة فارس وأربعة آلاف راجل فقط. لكن الغرناطيين بقيادة أبو الوليد ألحقوا بالاسبان هزيمة نكراء أسفرت عن مقتل الملك بيدرو وتمزق جيشه الجرار.

بعد الانتصار الكبير في هذه المعركة بدأ أبو الوليد محاولات استرجاع مضادة، فخرج من غرناطة بجيش قوي معزز بالمدفعية وحاصر بلدة حصينة للاسبان تسمى إشكر. وقد وصف ابن الخطيب القصف المدفعي على هذه البلدة فقال(٢٨): «ورمى بالآلة العظمى المتخذة بالنفط كرة حديد محماة طاق البرج المنيع من معقله فاندفعت يتطاير شررها واستقرت بين محصورين فعاثت عياث الصواعق السماوية فألقى الله (يقصد المدفع) الرعب في قلوبهم وأتوا بأيديهم ونزلوا قسراً على حكمه» ويبدو من هذا الوصف أن مدفع السلطان أبو الوليد كان متطوراً عن المدافع الأولى التي استعملها عرب المغرب قبله بحوالي القرن، لأنه يدل على حدوث انفجار شديد. وقد لفتت هذه التجربة الجديدة أنظار أهل غرناطة فنظم حكيمهم أبو زكريا بن هذيل

---

(٢٨) الإحاطة ١/ ٣٩٠.

وكان من المتخصصين في العلوم قصيدة وصف فيها المعركة وتحدث عن القصف المدفعي بالأبيات التالية:

وظنوا بأن الصعق والرعد في السما ... فحاق بهم من دونها الصعق والرعد

غرائب اقطار سما هرمس بها ... مهندة تاتي الجبال فتنهد

الا إنها الدنيا تريك عجائباً ... وما في الشوى منها فلابد ان يبدو

هرمس: حكيم يوناني (خرافي؟) تنسب إليه الكيمياء والغنوص.

لاشك، اذن، في أن حاكماً مثل أبو الوليد كان من شأنه أن يؤرق الاسبان الطامحين إلى استرداد ماتبقى من أراضيهم المحتلة. وكان المسلمون في هذه الحقبة قد انحصروا في رقعة صغيرة نسبياً من اسبانيا هي غرناطة وجوارها. وقد جعل ذلك للاسبان هيمنة على الوضع العام في بلادهم كرست تفوقهم السياسي والعسكري على المسلمين. وكان بمقدورهم من هنا أن يؤثروا في مجريات الأمور بغرناطة نفسها بل وأن يكون لهم رتل خامس بين أهلها من العرب والبربر والمولدين (الاسبان المستعربين) على السواء. وفي ضوء هذه الحقيقة يمكن أن نتوقع تفكيراً جدياً من الاسبان في التخلص من حاكم خطر يبلغ به بعد النظر وعمق الطموح إلى البدء بإدخال تغيير جذري في أنظمة الجيوش كان مقدراً له أن يعيد الكرّة للمسلمين على الاسبان.

جاء في الإحاطة أن السلطان أبو الوليد كان عائداً من مدينة مرتش بعد أن فتحها. وفي الطريق نقم على ابن عم له أمراً فقرعه عليه وبالغ في الاهمال له وتوعده. فتواطأ المذكور مع جملة من القرابة والخدم فوثب عليه وهو يمشي بين الصفين من أعوانه إلى مجلس عام كان يجلسه للناس. وكان يلصق خنجراً في ذراعه فطعنه ثلاث طعنات كانت إحداها في عنقه من أعلى الترقوة. وقد خر السلطان صريعاً وحمل إلى بعض الدور في قصر الحمراء وفيه رمق بسبب لزوق عمامته بفوهة شريانه المبتور. وسرعان ماأسلم الروح عندما أزالوا العمامة من ذلك المكان.

يصعب القول في الواقع أن مثل هذه العملية الفادحة قد تمت بمجرد خلاف مع ابن عم. ثمة احتمال قوي في وجود تدبير مسبق شارك فيه بعض أعوان السلطان من عملاء الاسبان وأنهم كانوا يتحينون فرصة للتنفيذ حتى حصل الخلاف بين السلطان وابن العم هذا فاتخذوه مطية لأغراضهم. وكانت دول الطوائف الأندلسية مليئة بأمثال هذا الشخص من المغامرين المستعدين للقيام بأي عمل تمليه عليهم مصالحهم الطارئة أو أمزجتهم الحادة.

اغتيال الوريث:

إن مقتل أبو الوليد كان بمثابة ضربة قاصمة لمخططاته الاسترجاعية، لولا أن السلطة آلت فوراً إلى ولده محمد. وكان الوليد جارياً في سلك والده سياسة وكفاءة وطموحاً. وقد استعاد مدينة قَبَرة الحصينة بعد قصفها بالمدافع كما فتح مدينة باغة واسترجع جبل طارق واستولى على حصون هامة للاسبان. وأخذ بعد هذه الفتوحات يتهيأ لاستعادة اشبيلية. وكان مقدراً له أن يحقق ذلك لو طالت مدته، ولكان ممكناً بالتالي أن يحدث انعطاف ما في مجرى الصراع العربي الاسباني.

كان السلطان محمد بن اسماعيل يهم بالانصراف من جبل طارق بعد أن أتم فتحه، على نية العودة إلي غرناطة بالبحر. وقبل نزوله إلى البحر خرج إليه كمين من بعض مشايخ أعوانه كان بينهم مملوك اسباني لوالده يقول ابن الخطيب أنه صونع على اغتياله. وقد تولى هذا المملوك قتله بنفسه. ويقول ابن الخطيب إن ممن تواطأ على قتله كبير فقهاء غرناطة أبو الحسن بن الجيّاب. وقد حرر هذا الفقيه مطالعة إلى ملك المغرب أبو الحسن المَرِيني يتهم فيها السلطان المغدور بالمروق من الدين ويدافع عن خطة قتله اغتيالاً(٢٩).

إن اليد الاسبانية ملحوظة في هذا الحادث من خلال التورط المباشر للمملوك الاسباني. ومن المرجح أن يكون لهذا المملوك رديف من عملاء الاسبان قد يكون كبير الفقهاء وا حداً منهم مالم نقل إنه أي الفقيه ساهم في تنفيذ خطة معادية مدفوعاً بخلاف شخصي مع السلطان.

تسلطن بعد محمد أخوه يوسف المكنّى أبو الحجاج. وكان أقل فاعلية من أخيه ووالده، ولم يحقق شيئاً أمام الاندفاع الاسباني. ومع ذلك لم ينج من الاغتيال. ولعل الاسبان أرادوا أن يستأصلوا آثار أبو الوليد في أبنائه حسماً للمخاطر الكامنة في سلسلة الوارث. وقد صرّحت المصادر أن مغتاله كان ممسوساً وأنّه داهمه وهويؤدي صلاة عيد الفطر في جامع الحمراء(٣٠). ويقول ابن الخطيب إنه طعنه بخنجر كان قد أعده واعتنى بعلاجه. وهذا دليل على إعداد مسبق يجب أن تُستبعد معه مسألة المس. ومن المحتمل أن يكون القاتل قد تظاهر بالجنون بعد أن قبض عليه ولو أن ذلك لم يُنجه من القصاص. ومما يلقي الشك على الحادث كيفية وصول هذا الشخص إلى مصلى السلطان، وهو أمر لم يعد ميسوراً بعد الخلفاء الراشدين إلا للحاشية الخاصة جداً.

---

(٢٩) نفسه ١/٥٤٠، ٥٤١، ٥٤٣.

(٣٠) نفسه ٤/٢٣٣. - أيضاً: ابن خلدون ٤/١٧٤. - الدرر الكامنة للعسقلاني ٤/٤٥٠ - ٥١.

إن هذه السلسلة من الاغتيالات قد ساعدت كثيراً على بتر الخطط الاسترجاعية لحكام غرناطة ووفرت للاسبان فرصاً جيدة لتعزيز قدراتهم. وبالدرجة الأولى، أحبط اغتيال كل من أبو الوليد وابنه محمد مفعول تلك الخطوة التي تحققت لجيش غرناطة بتطوير مدفعيته. وقد أظهرت الحروب اللاحقة تفوقاً للاسبان في هذا المضمار تم على حساب الخطة المجهضة للسلطان العظيم أبو الوليد.

لايفوتنا مع ذلك تذكر ماقلناه آنفاً وهو أن استرجاع الاسبان سيادتهم على الشطر الأكبر من بلادهم قد أعطاهم أفضلية في صراعهم الأخير مع المسلمين. وفي ظروف التفوق تكون العلاقة شائلة بين طرفي الخصام ويتهيأ للمتفوق وسائل تأثير في المعسكر الآخر من بينها أن يتوصل إلى إيجاد رتل خامس يعمل لصالحه. ويبين تاريخ السياسة الحديثة أن العميل هو في الغالب فرد من بلد ضعيف يخدم مصالح بلد قوي متفوق عليه اقتصادياً وعسكرياً. ومع أن مسلمي غرناطة كانوا حتى ذلك الوقت محتفظين بتفوقهم الحضاري على الاسبان فإن حالة الهيمنة التي تمت للاسبان بعد نجاح حروب الاسترداد قد أوجدت لها معادلاً نفسياً كانوا يستطيعون من خلاله التأثير على أهل غرناطة. وممّا له دلالة ناطقة هنا أن يكون تسليم غرناطة قد جرى على يد أمير كان قد استولى على عرشها بالتواطؤ مع الاسبان وجعلها قبل أن يسلمها نهائياً شبه محمية لهم.

وفيات مشبوهة

أبو حنيفة:

هو النعمان بن ثابت بن زوتي، أفغاني الأصل من كابل، مؤسس المذهب الحنفي وأحد أعظم الفقهاء وأكثرهم نضجاً وتحرراً. ظهر في المرحلة التي كان فيها الفقهاء يعارضون السلطة الاسلامية لانحرافها عن سياسة الراشدين وكان يؤيد العمل المسلح للفرق المعارضة، وقد اختص بتأييده حركات الشيعة في أواخر الأمويين وأوائل العباسيين. وكان له دور مشهود في حركة ابراهيم بن عبد الله الحسني في البصرة ضد المنصور. وبعد نجاح الأخير في إنهاء هذه الحركة استقدمه من الكوفة وعرض عليه العمل قاضياً فأبى. وقد اختلفت الأقوال في مصيره بعد ذلك.

فقيل إنه تولى عد اللبن عند بناء بغداد حتى يكفر عن يمينه. وكان المنصور حين

عرض عليه القضاء فأبى، حلف عليه أن يقبل فحلف هو أن لا يقبل. واليمين هنا ملزم للمنصور وليس له، فلا موجب للكفارة. ويبدو على هذا القول في الواقع مسحة الحكايات الظريفة التي دارت حول هذا الفقيه، ومعظمها يعكس، دون أن يكون صحيحاً بالضرورة، شخصيته الاجتماعية المتسمة بالتسامح مع الناس وبرودة الأعصاب، مع القدرة التي اشتهر بها على القياس وحضور البديهة. وقد ذكر ابن حجر أن هذا القول مردود من الأئمة وأن الصحيح أنه مات في السجن من الضرب أو السم(٣١).

وقد أشار إلى رواية تسميمه في السجن ابن عبد البَرّ القرطبي في «الانتقاء» والذهبي في العِبَر» دون أن يجزما بها(٣٢).

وأورد ابن حجر رأياً يقول إن الامتناع عن القضاء لايوجب أن ينكل به المنصور إلى هذا الحد، وإنما السبب هو دوره في حركة ابراهيم وأن المنصور لم يتجرأ على قتله بغير سبب فطلب منه القضاء مع علمه بأنه لايقبل ليتوصل بذلك إلى قتله(٣٣).

والأرجح عندي أن المنصور كان جاداً في عرض القضاء عليه مع علمه بدوره في حركة ابراهيم لأنه، أي المنصور، كان حريصاً على استصفاء المثقفين وإلحاقهم بجهاز الدولة، ولو قبل أبو حنيفة لعينه فعلاً وقربه إليه. لكن رفضه الذي جاء بعد تورطه في حركة ابراهيم كان استفزازاً للخليفة أفقده اتزانه فألقى به في السجن. وقد ذكر ابن حجر أن المنصور أمر بضربه في ميدان عام ضرباً مبرحاً أدى إلى هلاكه. وأنا أستبعد ذلك لأن المنصور كان من حسن السياسة وعدم التهور بحيث لايقدم على هذا الإجراء بحق رجل كأبو حنيفة، والأولى عندي أنه مات بالحبس إما بالسم أو موتاً طبيعياً. وكان عمره سبعين سنة حين سجن وهو عمر لايساعد على تحمل ظروف السجن التي كانت رديئة للغاية.

موسى الكاظم :

الإمام السابع في سلسلة الأئمة الاثني عشر. وردت تقارير إلى هارون الرشيد عن علاقات واسعة له وأموال كثيرة تجبى إليه من الجهات، فوضعها على ملاك

---

(٣١) الخيرات الحسان. القاهرة ١٣٠٤هـ ص ٦٧- ٦٨.

(٣٢) الانتقاء ط - القاهرة ١٣٥٠ ص ١٧٠ - ١٧١. -العبر في خبر من غبر ١. ٢١٥ حوادث ١٥٠ هـ.

(٣٣) الخيرات الحسان ٦٧ - ٦٨.

التنظيم السياسي المناوئ، وهو أمر متوقع من قبل موسى، فسافر إلى الحجاز بنفسه متظاهراً بالحج. وعند العودة أمر بالقبض على موسى، وكان في المدينة واقتاده إلى بغداد.

سجن موسى في دار رجل من أعوان الرشيد يسمى السندي بن شاهك، هندي الأصل، وبعد مدة لم يعينها المؤرخون أخرج ميتاً من دار السندي ووضع جثمانه على الجسر ونودي عليه: هذا موسى بن جعفر الذي تزعم الرافضة انه لايموت فانظروا إليه(٣٤) . ويوجد خلاف في سبب موته. وقد روى أبو الفرج من طرق مختلفة أن السندي لفّه ببساط وقعد فراشون من النصارى على وجهه حتى مات مختنقاً. ثم أدخل عليه الفقهاء ووجوه أهل بغداد فنظروا إلى جثمانه فلم يجدوا أثراً لموت مريب، وشهدوا على ذلك (٣٥). وشهادة هؤلاء وردت في تاريخ بغداد للخطيب وفي تاريخ اليعقوبي(٣٦). ولم يذكر الخطيب أنه اغتيل أما اليعقوبي فقال إن السندي هو الذي تولى قتله. وفي رواية أبو الفرج بعض الخلل؛ فالميت مختنقاً لاتخفى آثاره ولايمكن للقاتل أن يجازف بعرضه على الشهود. كما أن الإشارة إلى ديانة الفراشين تحمل تغليظاً للحادث ينم على الأثر الشيعي في الرواية. وقد يقال هنا أن غير المسلم أكثر استعداداً للقيام بهذا العمل ضد إمام مسلم، لكن تاريخنا يثبت أن الأكثرية المطلقة من الجلادين وقَتَلة أهل البيت كانوا مسلمين. أما إغفال الخطيب لاحتمال موته اغتيالاً فقد يكون سببه اتجاه هذا المؤرخ الميال لدفع التهم عن الخلفاء العباسيين. ويفسر هذا أيضاً مسلك الطبري الذي اكتفى بالنص على موته في بغداد، وربما ابن كثير صاحب البداية والنهاية. ويلاحظ عدم ذكر موسى الكاظم في قائمة المغتالين من الأشراف التي أوردها ابن حبيب البغدادي وهو قريب العهد نسبياً من موسى. ويمكن أن نستخلص من هذا دليلاً على عدم اشتهار الشك في موته، لأن مؤلفي مثل هذه القوائم ذات الطبيعة الاحصائية يميلون عادة إلى توسيع قوائمهم، فلو تطرّق إلى ابن حبيب شك ما في هذا الحادث لما أهمله. على أن ابن خلكان ذكر قول البعض أنه مات مسموماً ولو أنه لم يؤكده(٣٧).

من مجمل ماسبق يكون موت موسى الكاظم في السجن مثاراً لشبهة صعبة الحل. من المحتمل جداً أن إشاعات موته اغتيالاً قد رافقت إخراجه ميتاً من السجن.

---

(٣٤) مقاتل الطالبين ٥٠٤ -٥٠٥.

(٣٥) نفسه.

(٣٦) ت. بغداد ٣٢/١٣. ت. اليعقوبي ١٤٥/٣.

(٣٧) وفيات... الترجمة ٧١٧.

وهو أمر معتاد في مجتمعاتنا حيث تلعب الإشاعة دوراً كبيراً في صياغة الخبر السياسي، ولو أن الإشاعة قد لاتخلو من أساس متين حين تتعلق بحادث كهذا: يخرج فيه معارض كبير للدولة لم يتجاوز الخمسين، ميتاً من السجن. وسوء الظن بالسلطة تقليد سياسي راسخ عند العرب. ومن الملحوظ مع ذلك أن ظروف سجن موسى الكاظم لم تكن رديئة لأنه سجن في قصر ولم يسجن في المُطبق؛ السجن العباسي السيء الصيت. فاحتمال موته نتيجة السجن ضعيف. ويبقى البتّ في ذلك رهناً بعالم الغيب الذي لاتدركه الأبصار!..

وفاة ثائر شاب:

حاول الشيعة الاستفادة من تخلخل أوضاع العراق بعيد حرب الأمين – المأمون فبدأوا تحركاً في الكوفة. وكان أبرز القادة من أهل البيت في ذلك الوقت شاب يدعى محمد بن ابراهيم بن طَبَاطَبا، من نسل الحسن بن علي، هو الذي تصدى لقيادة التحرك الشيعي. وقد أظهر هذا القائد وعياً اجتماعياً متقدماً تعرفنا عليه من رواية أوردها أبو الفرج كنت قد اقتبستها في بعض كتاباتي السابقة ولابأس من إعادتها هنا لأهميتها في إلقاء الضوء على مصير هذا الزعيم. قال أبو الفرج بعد أن تحدث عن استعدادات ابن طباطبا للخروج على الدولة(٣٨):

... فبينا هو في بعض الأيام يمشي في بعض طريق الكوفة إذ نظر إلى عجوز تتبع أحمال الرطب فتلقط مايسقط منها فتجمعه في كساء عليها رث. فسألها عما تصنع بذلك فقالت: «إني امرأة لارجل لي يقوم بمؤونتي ولي بنات لايَعُدْنَ على أنفسهن بشيء فانا أتتبع هذا من الطريق وأتقوته أنا وولدي». فبكى بكاءً شديداً وقال: «أنت والله وأشباهك تخرجوني غداً حتى يسفك دمي» ونفذت بصيرته في الخروج.

ولابن طباطبا أبيات يذكر فيها هذه الحادثة وصلتنا عن طريق الصفدي، الذي قال إنه كان خطيباً شاعراً، والأبيات واضحة في دلالتها على الحادثة ولو أنها ليست متينة السبك وسنرويها هنا لأنها تضيف عنصر توثيق لرواية أبو الفرج(٣٩):

وكنت على جد من أمري فزادني … إلى الجد جداً مارايت من الظلم
أيذهب مال الله في غير حقه … وينزل أهل الحق في جائر الحكم؟
لعمرك مابصرتها فسألتها … وجاوزتها إلا لأمضي في عزمي
كفى عبرةً، والله يقضي قضاءه … بها عظة من ربنا لذوي الحلم

(٣٨) مقاتل الطالبيين ص ٥٢١ ومايليها.

(٣٩) الوافي بالوفيات ١/ ٣٣٧ الترجمة ٢١٢.

ويؤخذ من أحاديث المؤرخين عن حركة ابن طباطبا أنه اكتسب شعبية واسعة في الكوفة وأريافها وبواديها، فابن كثير يقول: اتفق أهل الكوفة على موافقته واجتمعوا عليه من كل فج عميق ووفدت إليه الأعراب من نواحي الكوفة(٤٠) والطبري يقول: أتاه الناس من نواحي الكوفة: الأعراب وغيرهم(٤١) والاصبهاني يقول: «تبعه أهل الكوفة كالجراد المنتشر». ولاغرابة في أن يتبعه أهل الكوفة الذين عاشوا في انتظار من ينادي باسم أهل البيت حتى يهرعوا إليه يراودهم حلم الخلافة العلوية التي مرت عليهم كالسحابة العجلى. أما الأعراب فقد وجدوا في ظهور هذا الثائر الحساس فرصة للاشتفاء من جوع البادية . ولايعرف جوع البادية إلاّ من يكابده. ولقد أثارت شخصية ابن طباطبا هذه خيال الناس والرواة فنسجوا لها أخباراً غيبية تنسجم مع طعمها الخاص. قال أبو الفرج إن زيد بن علي تنبأ بظهور محمد بن طباطبا فقال: «يبايع الناس لرجل منا عند قصر الضُرَّتين (موضع في الكوفة) سنة تسع وتسعين ومئة في عشر من جمادى الأولى، يباهي الله به ملائكته..» وفي رواية أخرى يقول أخوه محمد بن علي الباقر: «يخطب على أعوادكم ياأهل الكوفة سنة تسع وتسعين ومئة من جمادى الأولى رجل منا أهل البيت يباهي الله به ملائكته»ولست أتهم أبو الفرج فليس هذا من نسج خياله وإنما خيال الذين رأوا الثائر الشاب وعاشوا عى مقربة من تاريخه.

كان ابن طباطبا بحاجة إلى قائد عسكري يعبئ تلك الجماهير التي اتبعته كالجراد المنتشر ويسلحها ويقودها لمجابهة العباسيين، فوجد ضالته في ضابط متشيع اسمه السَري بن منصور الشيباني وكنيته أبو السرايا. وكان من المغامرين الطموحين الذين تحركهم نزعة تمرد مشوبة بالروح العسكرية. وقاد هذا الضابط الكفوء جماهير الكوفة وأعرابها في معارك ظافرة ضد الجيوش العباسية.. لكن الزعيم الشاب ابن طباطبا لم يلبث أن مات فجأة بعد معركة حاسمة سجل فيها أبو السرايا نصراً كبيراً.

كيف مات؟

يُفهم من «مقاتل الطالبيين» أن المعركة كانت قيد الإعداد من فريقيها لما اعتل محمد بن ابراهيم علته التي مات فيها. ولتأكيد قصة المرض يقول أبو الفرج أن

---

(٤٠) البداية والنهاية ١٠/ ٢٤٤ حوادث ١٩٩ هـ.

(٤١) التاريخ. حوادث ١٩٩ هـ

الحسن بن سهل - متولي العراق للمأمون الذي كان حينذاك في خراسان - كان يعرف علم النجوم وأنه كان ينظر في نجم محمد فيراه محترقاً فيبادر في طلبه.. وبعد أن يتحدث عن تفاصيل المعركة التي انتصر فيها أبو السرايا ويذكر عودته إلى الكوفة يقول إنه دخل على محمد بن ابراهيم وهو يجود بنفسه، أي يحتضر، وأن محمداً انتقده بشدة لعدم مراعاته الأصول الشرعية في الحرب. ثم أن أبو السرايا رأى في وجه محمد الموت فالتمسه أن يوصيه فأوصاه. ثم مات من ساعته ودفنه أبو السرايا في الغَرِيّ (النجف). وتولى بعده الزعامة حفيد لزيد بن علي صغير السن تم اختياره من قبل وجوه أهل البيت أنفسهم وقبل به أبو السرايا بناء على ذلك.

لكن مصادر رئيسية أخرى أثارت الشك حول الموت المفاجئ لابن طباطبا، الذي لم يكن قد ناهز الثلاثين آنذاك. فالطبري يقول: «ذكر أن أبا السرايا سمّه. وكان السبب في ذلك فيما ذُكر ان ابن طباطبا لما أحرز ما في عسكر زهير - يشير إلى الجيش العباسي المهزوم- من المال والسلاح والدواب منعه أبا السرايا وحظره عليه، يقصد أنه منع أبا السرايا من التصرف فيه. وكان الناس له - يعني ابن طباطبا - مطيعين فعلم أبو السرايا أنه لاأمر له معه فسمّه». ويستطرد الطبري أن أبو السرايا أقام مكانه غلاماً أمرد حدثاً هو محمد بن محمد بن زيد فكان أبو السرايا هو الذي يُنفذ الأمور... والطبري باستعماله الفعل المجهول «يُذكر» يسجل تهمة دون أن يجزم بها. وبهذه الصيغة يرد خبر مماثل عند ابن كثير وابن العماد. لكن ابن الأثير الذي يعتمد على الطبري كأساس يخالفه فيثبّت التهمة ضد أبو السرايا(٤٢). وقد ساق ابن خلدون خبر ابن طباطبا فلم يتطرق إلى التهمة وإنما نص على أن أبو السرايا هو الذي نصب الغلام الزيدي واستبد عليه(٤٣). وفي «فوات الوفيات» تفاصيل مشابهة لما في «المقاتل» لاشك في أنها مقتبسة عنه.

هكذا فالطبري وابن كثير وابن العماد يتهمون أبو السرايا دون أن يبتّوا في التهمة، وابن خلدون يذكر استبداده في الأمر بعد وفاة الزعيم ونصب الغلام الزيدي. وابن الأثير يبتّ فيها مستدركاً على الطبري، والاصبهاني يتجاهل ذلك كلياً ويجعل موت ابن طباطبا نتيجة علة لم يذكر ماهي. ونحن مضطرون في ضوء هذا التضارب

---

(٤٢) الكامل. حوادث ١٩٩ هـ. جميع الإحالات المتعلقة بمسألة ابن طباطبا فيما يتعلق بالمصادر من ٣٨- ٤٢ هي نفسها.

(٤٣) التاريخ ٣/ ٢٤٢.

في الروايات إلى وضع القضية على ملاك الوفيات المشبوهة. ويمكن مع ذلك أن نتفهم الباعث على تجاهل التهمة في مقاتل الطالبيين؛ فكلا الطرفين في هذه القضية: المتهم والمجني عليه كان من الشيعة. فهي إذن قضية داخلية تخص حزب المؤرخ ولايجوز نشرها على الناس. وإذا انكشف منها جانب لابد من تغطيته بالطريقة النموذجية التي تمت في مقاتل الطالبيين. لقد فصل أبو الفرج وهو شيعي زيدي قصة الموت المفاجئ لابن طباطبا بشكل يدل على أنه تقصد دفع التهمة عن أبو السرايا مع علمه بها.

من جهتي أنا، وبرغم اضطراري إلى وضع القضية في خانة الوفيات المشبوهة وقوفاً عند المقدار الذي تضمنته المصادر الرئيسية، فإن قناعتي تميل بي إلى تأكيد الاغتيال. فهذه القضية الملتبسة قد اشتملت في جوهرها على تعارض خطير بين قطبين متباعدين: زعيم مبدئي يريد أن يستولي على الأموال حتى يعطيها للفقراء، وضابط مغامر يريد أن يحوز الأموال لنفسه ولجماعته. ومع أن كلاهما متفق على الهتاف لآل البيت فإن الهتافات يمكن أن تطوي تحتها مواقف مختلفة. لقد أراد أبو السرايا أن يقيم سلطة لآل البيت ترتفع فيها رايتهم وينادى بشعارهم، على أن يتقاسم أهل السلطة، ومنهم وجوه أهل البيت، مغانمها بالطريقة السائدة فيعطون ما لله لله ومالقيصر لقيصر. أما ابن طباطبا فكان يريدها سلطة لأهل البيت ينعم الفقراء في ظلها بالشبع ولاينال هو ومَن معه منها إلا قدر الحاجة.

ليس من شك في أن هذا الفتى لو لم يمت في ذلك اليوم، لمات في يوم آخر. وأنه لو أفلت من المكيدة وعاش حتى ينتصر تماماً ويقيم سلطته التي كان يتوق إليها، فلن يفلت من عواقب التمرد والانشقاق في معسكره.

المأمون.

توفي المأمون في طَرسوس، من مدن تركيا في الوقت الحاضر، وثمة اتفاق على أنه توفي من حمى أصابته بعد جلسة على نهر في تلك المدينة أكل فيها رطباً جيء به من بغداد. وكان المأمون في الثامنة أو السابعة والأربعين، ولم تُلق المصادر الأمهات ظلاً من الشك على وفاته، لكن ابن العماد الحنبلي يقول إن «مادةً في حلقه تحركت عليه فبُطَّت قبل بلوغها غايتها فكانت سبب وفاته»(٤٤).

---

(٤٤) شذرات الذهب حوادث ٢١٨ هـ.

لماذا بطت هذه المادة قبل أن تتضج؟ وهل كانت مجرد خطأ من الطبيب؟

الجواب عند ابن أبي أصيبعة، وهو مؤرخ علم لاسياسة. ففي ترجمة للطبيب السرياني يوحنا بن ماسويه تحدث هذا المؤرخ العالم الذي كرس سِفره الجليل لترجمة أناس كان يحبهم بحكم محبته للعلم، تحدث عن شخصية يوحنا فتجلت لنا من حديثه شخصية مثقف مسيحي خارج عن سلوك الملة يستخف بطقوسها ورجالها ولايلزم نفسه بشيء من قواعدها في التفكير أو السلوك. فهو قريب من غرار زنديق متعالي لم يعجبه الدين ولكن ليس من أجل حالة أفضل بل للتخفف من قيوده الأخلاقية.

قال ابن أبي أصيبعة بعد أن ذكر أكل المأمون للرطب(٤٥):

« .. ثم نهض محموماً. وفُصد فظهرت في رقبته نفخة كانت تعتاده ويراعيها الطبيب إلى أن تنضج فتفتح وتبرأ. فقال المعتصم للطبيب ابن ماسويه: ماأطرف مانحن فيه! تكون الطبيب المفرد المتوحد في صناعتك وهذه النفخة تعتاد أمير المؤمنين فلا تزيلها عنه وتتلطف في حسم مادتها حتى لاترجع إليه. والله لئن عادت هذه العلةعليه لأضربن عنقك.. وانصرف ابن ماسويه فحدث بعض من يثق به بما قاله المعتصم فقال له: تدري ماقصد المعتصم؟ قال:لا. قال: قد أمرك بقتله حتى لاتعود النفخة إليه وإلا فهو يعلم أن الطبيب لايقدر على دفع الأمراض عن الأجسام وإنما قال لك لاتدعه يعيش ليعود المرض إليه. فتعالل ابن ماسويه (تمارض) وأمر تلميذاً له بمشاهدة النفخة والتردد إلى المأمون نيابة عنه. والتلميذ يجيئه كل يوم ويعرف حال المأمون وماتجدد له. فأمره بفتح النفخة. فقال له: أعيذك بالله ماأحمرت ولابلغت إلى حد الجرح، فقال له: امض وافتحها كما أقول لك ولاتراجعني. فمضى وفتحها ومات المأمون».

وعلق ابن أبي اصيبعة على ذلك قائلاً: «إنما فعل ابن ماسويه ذلك لكونه عديم المروءة والدين والأمانة وكان على غير ملة الاسلام وليس له تمسك بدينه أيضاً». وابن أبي أصيبعة يقوم، إذا صحت روايته، بواجبه العلمي والأخلاقي حين يدين ابن ماسويه على هذه الخيانة، ولكن كان عليه أن يبدأ بالمعتصم لأنه الآمر، والطبيب الخائن هو المأمور. ومن المعلوم أن المعتصم هو أخ المأمون وولي عهده ولعله فكر أن مدة أخيه قد طالت فخاف أن لايلحقه دورفي الخلافة فاستعجل موته.

---

(٤٥) عيون الأنباء في طبقات الأطباء. ط - بيروت ١٩٦٥. ص ٢٥٤ - ٢٥٥.
ترجمة يوحنا بن ماسويه من الباب الثامن.

ولئن كان قد حسب هذا الحساب لقد أصاب لأن خلافته لم تدم أكثر من ثماني سنوات ويخبرنا الطبري أنه حين احتضر قال: لو علمت أن عمري هكذا قصير لم أفعل مافعلت(٤٦).

روى الطبري أن ابن ماسويه كان عند المأمون ساعة احتضاره وكان عنده رجل يلقنه الشهادة فقال له ابن ماسويه: دعه فإنه لايفرق في هذه الحال بين ربه وماني.. ففتح المأمون عينه وأراد أن يبطش به فعجز عن ذلك وأراد الكلام فعجز عنه(٤٧). إن هذا الاستخفاف يصدر عن نفس الخلفية التي عرفناها لهذا الطبيب ولكنه يحمل من جهة أخرى دليل اطمئنان على عدم العقوبة من ولي العهد والخليفة المقبل. وإنه ليبدو لي فضلاً عن ذلك أن ابن ماسويه لم يكن ليستخف بالخليفة وهو يحتضر لو أنه كان يموت ميتة طبيعية. إن مثل هذا التصرف يمكن أن يمثل سلوك متآمر يشهد ساعة احتضار ضحيته؛ حيث يمتزج الشعور الخفي بنشوة القدرة على الإيقاع بالغير بشيء من الاستصغار يتحسسه متآمر سيء السلوك تجاه ضحيته التي تجسدت فيها فاعليته أمام عينيه، بعد أن تكون قد فقدت قدرتها على الاستجابة.

بناء على هذه الملابسات يكون المأمون قد مات اغتيالاً. لكن سكوت المصادر الرئيسية عن ذلك يمنعنا من البت في رواية ابن أبي أصيبعة التي تبقى في هذه الحال ترجيحاً يحتاج لكي يبت فيه إلى المزيد من الروايات الموثقة.

موت شاعر:

كان ابن هاني الأندلسي باطنياً صارماً فخرج من الأندلس مضطراً واتصل ببعض المتنفذين في المغرب قبل أن يكتشفه المعز لدين الله الفاطمي فيصبح شاعره الخاص. وكان يمدح المعز عن عقيدة كما كان نظيره المشرقي أبو الطيب المتنبي يمدح سيف الدولة عن قناعة.. وهو أول شاعر يتكلم عن التشيع بصوت مجلجل كانت تدوي من خلاله أصداء الانتصارات الكاسحة التي حققها الفاطميون في شمال أفريقيا. وكان ابن هاني شاعراً فحلاً من أصحاب المطولات. ولشعره من شدة الإيقاع وجمال العبارة وعمق المضمون مايعطيه سلطة النفاذ إلى قلوب متلقيه في مجتمع يشكل الشعر جزءاً عضوياً من ثقافته. وكان هو يشعر بثقل وطأته على أعداء الدعوة من أمويي الأندلس وعباسيي المشرق وتمنيهم لوظفروا به:

---

(٤٦) التاريخ. حوادث ٢٢٧ هـ. (٤٧) نفسه. حوادث ٢١٨ هـ.

ولو عَلِقتـه من أمية أحبـل ... لَجُبَّ سنام من بني الشعر تامكُ
وما نقموا إلا قديم تشيعي ... فنجى هِزَبْراً شده المتداركُ

جب: قطع. تامك: سمين مكتنز.

ولكن هل نجاه شده المتدارك حقاً؟

ثمة اتجاه عام في المصادر إلى أن الشاعر الباطني قد مات اغتيالاً. ويتفق المؤرخون على أنه كان مع المعز الفاطمي حين فتحت مصر وقرر التوجه إليها، وأنه استأذن خليفته وإمامه ليعود إلى المغرب فيأخذ عياله ويلحق به، وأنه تجهز وعاد. ولما وصل إلى برقة في ليبيا وهو في طريقه إلى مصر مات فجأة. لكن كيفية موته غير متفق عليها. يصرح كل من ياقوت والصفدي وابن تغري بردي وأبو الفدا وابن خلكان - في روايتين - بأنه قتل(٤٨)، بينما يذكر لسان الدين بن الخطيب أنه سكر مع مضيفه ونام عرياناً فمات متجمداً(٤٩). ونومه عرياناً يتكرر في المصادر لكنها، عدا ابن الخطيب، لاتفسر موته بالتجمد وإنما تتروح بين التساؤل عن سبب موته والتصريح أنه وجد مخنوقاً في ساقية بتكة سراويله. ويثير شارح ديوانه الدكتور زاهدي الشك في هوية المضيف(٥٠) وقد ذكره ياقوت على أنه من أعيان برقة لكنه لم يصرح بشيء عنه. وأنا مع شكوك الدكتور زاهدي، لكن رواية ابن الخطيب تمنعني من الجزم بالاغتيال آخذاً في الحسبان أن ابن هاني كان سكيراً فلا يستبعد منه أن ينام عرياناً بعد أن تلعب الخمرة برأسه. ويمنعني مع ذلك من ترجيح هذه الرواية والاكتفاء بها للبت في مصير الشاعر كونها شاذة عن مجمل الروايات الأخرى التي نصت على أنه مات ميتة غير طبيعية. ويمكن أيضاً أن نتساءل أيضاً كيف يتم لشاعر خطر أن يبلغ به الاستهتار والتراخي إلى حد فقدان الوعي والنوم عرياناً؟ ولماذا ترك دار مضيفه لينام في الطريق؟ ان مثل هذه التصرفات يمكن أن تصدر عن أبو نواس وليس عن صاحب رسالة كابن هاني. ولعمري لئن كان قد فعلها لقد بالغ في الاهمال والتفريط وإلا فهو ضحية مؤامرة أموية أو عباسية..

---

(٤٨) معجم الأدباء ١٩/٩٣ ترجمة محمد بن هاني.

الوافي بالوفيات. الترجمة ٢٤٠. - النجوم الزاهرة ٤/٦٨ حوادث ٣٦٢.

المختصر ٢/١١٢ (ذكر مسير المعز لدين الله العلوي إلى مصر).

وفيات... الترجمة ٦٤٠. وقد اقتبسها ابن العماد في حوادث ٣٦٢.

ثاني ملوك غرناطة

هو محمد بن محمد الملقب بالفقيه. لم يكن من المعدودين فيهم لكنه كان أطولهم حكماً فقد استمر في السلطنة ثلاثين عاماً. قال ابن الخطيب إنه مات فجأة وهو يصلي المغرب. وفي صباح اليوم التالي حضر طبيب يدعى ابن السراج فسأل عن آخر أكلة أكلها فقيل له أنه أكل كعكاً وصل إليه من ولي عهده وهو ابنه محمد. يقول ابن الخطيب: فقال، أي الطبيب ابن السراج، كلاماً أوجب نكبته فامتحن بالسجن الطويل والتمست الأسباب الموصلة إلى هلاكه، ثم أجلي إلى العُدوة (وهي مجاز الأندلس إلى المغرب) ثم دالت الأيام فعاد إلى وطنه مستأنفاً ماعهده من البر وفقده من التجلة(٥١).

لم أكن في حاجة إلى وضع السلطان محمد الفقيه في باب الوفيات المشبوهة مع هذا البيان الوافي من لسان الدين لولا أن مصادره الأخرى دأبت على القول بأنه توفي سنة ٧٠١ هـ دون أن تضيف شيئاً.

على أي حال، وبموجب مؤرخ غرناطة الأكبر، يكون ثاني ملوك غرناطة قد لقي المصير الذي يمكن أن يكون قد سبقه إليه المأمون، وللسبب نفسه. فقد خاف ولي العهد أن تطول المدة فلا يناله نصيبه من الحكم فسعى للتعجيل برحيل صاحبه. والكلام الذي أوجب نكبة الطبيب، الملتزم بقوانين ممارسة المهنة، لايمكن أن يتجاوز الإيماء إلى كون الكعك الذي أرسله ولي العهد مسموماً. ولعل السم كان من اللطافة بحيث مات المسموم فجأة ودون أية أعراض. أما مصدر نكبة الطبيب فهو ولي العهد الذي تسلطن بعد الوالد المسموم. وأما عودة الطبيب إلى وطنه بعد نفيه فتمت بعد خلع الغادر وهو مايعنيه ابن الخطيب بعبارة: «ثم دالت الأيام». وحادث خلع ثالث ملوك غرناطة مشهور ولاعلاقة له بموضوع بحثنا.

احتياطات ضد الاغتيال

كان من المتوقع والطبيعي للمشتغلين في السياسة أن يتخذوا مايحرسهم من مخاطر الموت اغتيالاً. وقد تفاوتت وسائل الاحتراس باختلاف وسائل الاغتيال. وفيما يخص المباغتة بالسلاح كانت الوسيلة الأرأس هي الحراسة المسلحة، مع التحوط

---

(٤٩) الإحاطة ٢/٢٩٣. (٥٠) تبيين المعاني في شرح ديون ابن هاني - مصر ١٣٥٢ ص٢٢ من المقدمة

(٥١) الإحاطة ٣/١٦٢.

والحذر. وأقدم من اتخذ الاحتياطات ضد هذه المخاطر هو معاوية بن أبي سفيان بعد محاولة اغتياله التي أشرنا إليها في القسم الثاني. وقد اتخذ معاوية لنفسه مقصورة يصلي فيها لكي يحتاط ضد المباغتة أثناء الصلاة. وأصبح الخلفاء ومَن يليهم من المسؤولين في المركز والأمصار لايسيرون إلا بحراسة. ومع تعقد جهاز الدولة والتوسع في أبطرة مظاهرها صار الخلفاء يعيشون ويمارسون مهامهم في قصور حصينة كانت تتحول بالتدريج إلى مدن متكاملة المرافق مفصولة عن العاصمة. وكان بعض السلاطين يبالغون في تكثيف الجو الارهابي المحيط بهم فيتخذون لهم أسوداً تقاد مع مواكبهم أو تربط في مداخل قصورهم. وكان بعضهم يجلس مجلسه العام وعلى جانبيه أسود مربوطة بالسلاسل. ولما تصاعدت موجة الاغتيالات الباطنية ظهرت وسيلة جديدة للاحتياط ضد الاغتيال وهي الدروع الواقية التي كانت تلبس تحت الثياب لإبطال مفعول السلاح. وقد اتخذت هذه الوسيلة لأن الإسماعيليين كانوا في الغالب يستعملون الخناجر والسكاكين في تنفيذ ضرباتهم.

فيما يخص الاحتراز من السم، أورد ابن عساكر حديثاً عن البيهقي يفيد أن النبي كان لايأكل الهدية حتى يأكل منها من أهداها إليه(٥٢). وكان السبب هو تعرضه لمحاولة تسميم حين أهدت إليه امرأة شاة مسمومة في أيام فتح خيبر. وكان قد أكل من هذه الشاة ولكنها لم تضره كثيراً. ولو أن كتب السيرة تزعم أن هذه الأكلة كانت سبباً في وفاته التي جاءت بعدها بأكثر من أربع سنوات. وهو زعم أريد به القول أن النبي مات شهيداً. وبعد أن كثرت حالات التسميم في الأحقاب التالية أخذت مسألة الاحتراز من السموم أهمية أكبر. وبالطبع فإن الجهة الأكثر اعتناء بهذه المسألة هم الحكام. وقد تضمن كتاب دهائي عنوانه «المنهج المسلوك في سياسة الملوك» ألفه عبد الرحمن بن نصر لصلاح الدين الأيوبي فصلاً هاماً عرضت فيه وسائل للكشف عن السموم في الأطعمة والمشروبات والملابس والأواني وغيرها مستمدة من كيمياء السموم مع شيء من علم الحيوان وعلم النفس. ولأهمية هذا الفصل أنقله بنصه المأخوذ من طبعة القاهرة لسنة ١٣٢٦ هـ.

---

(٥٢) تهذيب تاريخ دمشق ٢٣٨/٦.

الباب الثالث عشر

في معرفة مايكاد به الملوك في غالب الأحوال

«... أكثر مارأينا يحدث في غالب الأحوال من أمور نحن ذاكروها إن شاء الله تعالى. فمن ذلك السموم القاتلة التي يتلطف بها الأعداء في الحيلة بوصولها إلى الملوك على يد النسوان والغلمان. وهويُصنع غالباً في عشرة أشياء: في السرج والسرير والكرسي والحلى والآنية والطعام والفاكهة والثياب والفراش. وسنذكر من العلامات الواضحة في هذه الأشياء مافيه كفاية للفَطِن بحيث إذا رآها علم أنه مسموم. وينبغي للملك أن يتفقد ثيابه كل يوم وفراشه أيضاً وغاشيته الذي على سرج الحصان وكرسيه الذي يجلس عليه، فإن علامة ذلك إن كان مسموماً أن يظهر في صفاء ألوانها لمع كالرسخ(*) يضرب إلى سواد من غير وسخ، وهُدْبها وحواشيها في نظر العين كأنها بالية. وأما ظاهر السرج والسرير والكرسي إذا كان ملطوخاً بالسم يكمد لونه ويعلوه كالغبرة. وأما الحلى والآنية ومايستخرج من معادن الأرض كالذهب والفضة والنحاس والرصاص والحديد فإن ذلك كله إن كان مسموماً يعلوه كالرسخ. وأمّا أواني الخزف والفخار فإنها إنْ كانت مسمومة تحدث دسومة وزهومة (رائحة اللحم الفاسد) وربما أفرط صفاء لونها حتى رؤي فيها بريق ليس من ذاتها، وربما ذهب بريقها الذي هو من ذاتها.

وأما الطعام المسموم فيستدل عليه من وجهين أحدهما بالنار، فإن الطعام المسموم إذا وضعت منه شيئاً في النار لم يصعد دخانه مستطيلاً إلى الهواء بل يدور على ذلك

الطعام ويسمع له صوت. وأيضاً يكون طرف ماينبعث من النار كأنه عنق الطاووس. وأيضاً مما يظهر منه إذا احترق رائحة منتنة. الوجه الثاني أنْ يعرض الطعام على الطير والدواب التي هي معدّة في دار الملك لمعرفة الطعام المسموم، أما الطير فمنها الغراب فإنه إذا أكل من الطعام المسموم انكسر صوته، أما الصرخد والقفعاء فإنهما إذا شما الطعام المسموم صوّتا بأعلى صوتهما. ومنها طائر من جنس الإوز الصيني يقال له الهيش فإنه إذا رأى الطعام المسموم وشم رائحته هرب منه

(*) الرسخ هو الكاغد الدهين الذي لايثبت فيه الحبر ويكو ن لونه عادة مائلاً إلى القتامة مع لمعة.

ورجع يتعثر في مشيته. ومنها الكركي فإذا شم رائحة الطعام المسموم وأكله يدور حتى يظن انه غشي عليه. ومنها الفواخت والعقعق فإنهما يموتان بأكل الطعام المسموم وكذلك إذا شما رائحته. ومنها الطاووس فإنه إذا رأى الطعام المسموم تشوف إليه وطفق يأكله ويهواه. ومنها طائر من طيور الماء أحمر العينين يقال له حيوحين فإنه إذا نظر إلى الطعام المسموم خر إلى الأرض مغشياً عليه. وأما الدواب المعدّة لذلك فمنها السنّور فإنه إذا أكل من الطعام المسموم أو شم رائحته نفر من موضعه ولم يستقر فيه. ومنها القرد فإنه إذا قدم إليه المسموم أيضاً لم يتمالك حتى يهرب منه ويصعد في الأشجار والحيطان. فهذا كله يستدل به على الطعام المسموم. فينبغي للخادم المقدم للطعام أن يمتحنه بالنار ويعرضه على الطير والدواب التي ذكرناها قبل إحضاره بين يدي الملك. وإذا كان الطباخ بصيراً حاذقاً عرف السم إذا طرح في القدر بالأمارة (العلامة) الدالة عليه فإن قدر الأرزّ إذا وضع فيها السم أبطئ نضجها وإذا أنزلت عن النار انعقد فيها سريعاً وصلب حبه ويفور من القدر بخار كلون عنق الطاووس. وقدر المرق إذا وضع فيها السم فلا يلبث إلا قليلاً حتى تنشف المرقة منها ويبقى اللحم يابساً لامرقة عليه. ومهما بقي منه تغير لونه وكدر. وأما معرفة السم في الشراب المسموم فإن كل شراب حلو إذا طرح فيه السم يظهر فيه خط مستطيل كلون النحاس ويظهر من المحيط خطوط من الخضرة والصفرة والسمرة. ويظهر في ماء العسل خط كلون شعاع الشمس ويظهر في الماء والنبيذ خط أسود. وأما معرفة الفواكه المسمومة فإن مالم يدرك منها يظهر للعين كأنه مدرك (ناضج) والتي قد أدركت منها تظهر كأنها لم تدرك لتغيّرها وانقباضها، وكل رطب منها تراه كالمهري وكل يابس تراه منقبضاً متشنجاً وجميع الفواكه يذهب صفاء لونها ويعلوه غبرة وكُدرة ويصير اللين منها صلباً والصلب منها ليناً.

واعلم أن واضع السم في بعض هذه الأشياء هو صانع مكيدة من مكايد الأعداء من النسوان أوالغلمان أو الخدم وغيرهم لابد أن يظهر عليه من الريبة إمارة لايخفى فيها على الفطن اللبيب، فينبغي للملك أن يتصفح وجوه خدمه وغلمانه وجواريه ونسائه في كل وقت فإن المريب لايملك نفسه أن يصفر لونه أو يخضر أو يبتلع ريقه ويخفق فؤاده أو يعض على شفته السفلى أو يكثر تلفته وترعد فرائصه أو يتعثر في مشيه أو يكثر تثاؤبه أو يعرق جبينه أو يفتل أهداب ثيابه ويعبث بها أو ينكش الأرض

بإبهامه الكبيرة من رجله أو ينقطع عما يريد أن يتكلم به أو يكثر القيام في العمل الذي يعمله ولم يتمه لغير عذر، فجميع هذه الامارات تدل على الريبة، فليراعها الملك من متولي طعامه وشرابه، ومتولي خزانة ثيابه وفراشه وسروج دوابه وغيرهم من خدم داره.

أما الأحوال التي يترصدها أهل المكايد في الغالب فمنها المواضع الضيقة والجهات المجهولة من الطرقات فلا ينبغي أن يسلكها حتى يكون أمامه خبير بذلك الموضع ويتقدمه في ذلك جماعة من أعوانه. ومنها ازدحام المواكب عليه في المواضع الضيقة أو في الأعياد أو المحافل فلا يؤمن أن يلج بين خواصه من يريد له شراً. ومنها الإمعان في طلب الصيد والانفراد فيه عن الخاصة وثقات الأعوان، فلا يؤمن أن يدس عليه أهل العداوة ممن يوقع به الفعل أو يكمن له الأعداء على الخيول السريعة في المواضع الوعرة، أو يعرض له أحد السباع الضارية عند انفراده. ومنها الورود على الأنهار فإن اغتيال المرء صاحبه في الماء الجاري أسهل منه على ظهور الخيل لأن الماء مُعين له على هربه لاسيما إذا كان رجال الملك وراء ظهره فينبغي أن لايردها حتى يتقدمه من أعوانه من يخبُر شطوطها ومشارعها. ومنها حالة شدة المطر وحال شدة الحر وحال ظلام الليل فإنه في هذه الأحوال تقل الحَفَظة (الحراس) ويُشغل كل منهم بمصلحة نفسه. ومنها حال سروره ولهوه وطربه في مجلسه وسكره وشرابه فإن الحَفَظة أيضاً يسكرون أو ينامون فيتمكن منهم المحتال. فليراع الملك جميع ماذكرناه ومايخطر بباله من أشباه ذلك وأمثاله مع تسليمه الأمر لله تعالى وقضائه وقدره.

من تاريخ التعذيب
في الاسلام

الكتاب الثالث

ملحوظة

تتألف هذه الدراسة من قسمين يروي أحدهما قصص التعذيب في تاريخ الاسلام ومواقف الفئات المختلفة منه وآراء الفقهاء فيه. ويبحث القسم الثاني في المقتربات الدينية للتعذيب كاشفاً من خلالها عن دور الأديان في هذه الظاهرة الجنائية. وفي هذا القسم تركز الدراسة على البعد الديني للتعذيب من خلال استقصائها للبعد التعذيبي في الأديان، لاسيما السماوية، ولو أنها لاتستبعد الأبعاد الأخرى للتعذيب كاقتراف مشترك لجميع المجتمعات والمعاشر الطبقية واللاطبقية.

القسم
الأول

مسح ترميزي للتعذيب في الاسلام

في الاصطلاح:

التعذيب اشتقاق حديث تقابله ثلاثة اصطلاحات قديمة: العذاب والبسط والمُثْلة. وقد استعمل الأولان في العصور الاسلامية بمعنى واحد يشير إلى إيلام الأسير أو المتهم على سبيل الانتقام أو الحصول منه على الاعتراف بشيء ما. والبسط يتعدى بعبارة (عليه) وهو بهذا المعنى مستعمل في دارجة بغداد ولكن متعدياً بنفسه فيقال: بسطه، بمعنى ضربه، والمبسوط هو المضروب، خلافاً للمراد منه في بعض اللهجات العربية الأخرى حيث يعني المبسوط المستريح والمسرور، وهو اشتقاق من معنى الانبساط يعني الانشراح. أما المُثْلة فهي تشويه الشخص حياً أو ميتاً...

يرد العذاب في القرآن عند وصف العقاب الأخروي الذي يتم بتعريض أهل النار لصنوف من العقوبات وصفت في القرآن والحديث. وما يعدده القرآن من هذه العقوبات ينطوي اصطلاحاً تحت طائلة التعذيب ومنه: التحريق، الشي بإنضاج الجلود، التجويع والتعطيش، سقي الصديد وهو القيح وسقي المهل أي المعادن المذابة... وسيأتي الكلام عن هذه الأمور في القسم الثاني من الرسالة.

أغراض التعذيب وضحاياه :

استخدم التعذيب في العصور الاسلامية المختلفة لأغراض شتى سنقسمها لغرض الدراسة قسمين عريضين:

١- تعذيب لأغراض سياسية.

٢- تعذيب لأغراض أخرى.

التعذيب السياسي:

إن التعذيب لغرض سياسي هو الأسبق ظهوراً في الدولة. ويرتبط ذلك بظاهرة الصراع الطبقي الذي تتولى الدولة إدارته من خلال دورها الشرقي المباشر في سيرورة الانتاج الاجتماعي، أو من خلال دورها الأوربي في التعبير عن حاجات الطبقة السائدة في المجتمع. وإحدى الوسائل الأساسية في إدا رة الصراع الطبقي هو القمع بأشكاله المختلفة. ويتوجه القمع أساساً ضد الطبقات المنتجة مستهدفاً غرضين: إدامة الإنتاج ومنع المنتجين من الوصول إلى السلطة. وبوجه عام، تلجأ إلى القمع السياسي الحكومات التي لاتملك قاعدة شعبية تكفيها لتثبيت حكمها. واعتماد وسائل التعذيب في هذه الحالة يخطط له كوسيلة معوضة عن عزلة الحكام بقصد توفير الرادع الذي يمنع المقت الشعبي من أن يتحول إلى تحرك يهدد سلطة الحاكم.

أول تطبيق لهذا النوع من التعذيب يرجع إلى خلافة معاوية بن أبي سفيان. وكان معاوية يملك قاعدة شعبية متينة في الشام ساعدته على أن يشتهر بالحلم المأثور عنه، لكن استقلاله بالسلطة بعد تنازل الحسن بن علي أثار في وجهه عدة إشكالات منها:

- موقف جمهور المسلمين الذين اعتادوا حكم الخلفاء المقيد بالشرع والذي تجاوزه معاوية بعد أن أقام سلطته الفردية المطلقة.
- موقف العرب الذين لم يتعودوا الخضوع لسلطة، لاسيما سلطة مستبدة. (اللقاحية الجاهلية)
- معارضة أهل العراق المتمسكين بالولاء لعلي بن أبي طالب وأولاده.

والمواقف الثلاثة متكاملة متداخلة لأن الرفض العراقي لمعاوية مرتبط من جهة بالتقاليد البدوية المناوئة للاستبداد ومن جهة أخرى بأسلوب الحكم الاسلامي المستند إلى مبدأ سيادة الشريعة. ومن هنا كان العراق مركز النشاط المعارض للحكم الأموي الجديد. ورغم أن معاوية اشترى ولاء العديد من الزعامات القبلية لهذا الإقليم الخطر فإنه لم يستطع السيطرة على المعارضة التي تحركت أحياناً خارج إطار القبيلة. وقد لجأ أول الأمر إلى المداراة فولى المغيرة بن شعبه، أحد دهاة العرب، حكم البلاد. لكن دهاء المغيرة لم يكن ناجعاً في تخفيف حدة المعارضة فعزل بوال آخر من طراز مختلف، هو زياد بن أبيه. وكان قد نجح في استدراج زياد مستفيداً من عقدة النسب وجمع له ولايتي الكوفة والبصرة اللتين يتألف منهما إقليم العر اق آنذاك. وقد أظهر زياد مواهب إرهابية نادرة في صدر الإسلام وصار قدوة لمن بعده من الولاة

والحكام المسلمين. وهو مشرع لعدة أمور سارت عليها السلطة الاسلامية فيما بعد، مثل منع التجول والقتل الكيفي وكان يعرف عندهم بالقتل على التهمة أو على الظن، وقتل البريء لإخافة المذنب، وقد طبقه على فلاح خرج ليلاً للبحث عن بقرته الضائعة خلافاً لقراره بمنع التجول في الليل، وقتل النساء، وهو غير مألوف عند العرب. ويخبرنا الطبري (١) أن وكيل زياد على البصرقو هو الصحابي سَمُرة بن جندب أعدم ثمانية آلاف من أهلها تطبيقاً لمبدأ زياد في القتل على التهمة. ويروي السمعاني في الأنساب أن زياد أمر بقطع لسان رشيد الهجري وصلبه لأنه تكلم بالرجعة(٢) والحكم بقطع اللسان تطوير مبكر لفن التعذيب يدل على السرعة التي تقدمت بها دولة الاسلام في طريق تكاملها كمؤسسة قمعية.

يروى عن عمر بن عبد العزيز أنه قال: «تشبه زياد بعمر فأفرط، وتشبه الحجاج بزياد فأهلك الناس». ومناط الشبه هو شدة عمر التي استوحاها زياد في حكم العراق. ومن المعروف مع ذلك أن شدة عمر لم تقترن بحالات قتل كيفي، أوتعذيب، وإنما كانت درجة من الحزم والضبط جعلته مهيباً في عيون الناس. ومناط الإفراط هو أن شدة عمر تحولت عند زياد إلى إرهاب دموي استوحاه الحجاج ومضى فيه إلى مداه الأبعد. والحجاج نسخة متطرفة من زياد وعلى يده أصبح الإرهاب حالة يومية شاملة يعيشها الناس على اختلاف فئاتهم ولمختلف الأسباب من سياسية وعادية. وقد أنشأ سجن الديماس المشهور. ويقال انه كان بلا سقوف. وقدر عدد من كان فيه عند وفاته بعشرة الاف من الرجال والنساء. وكان التعذيب يطبق على الأ سرى والمعتقلين تبعاً لحالاتهم، لكن الشكل السائد لإرهاب الحجاج كان القتل الكيفي بوسيلته الشائعة وهو قطع الرأس بالسيف. وأضاف الحجاج الصلب بعد القتل للأشخاص الذين لهم وزن خاص في حركة المعارضة، وكان من ضحايا هذا الإجراء ميثم الثمار، من أصحاب علي بن أبي طالب المقربين.

استمرت سياسة التعذيب لأجل الإرهاب بعد استراحة قصيرة في خلافة عمر بن عبد العزيز، لتأخذ مدى جديداً على يد هشام بن عبد الملك في الشام وولاته في الأقاليم. وطبق هشام بنفسه طريقة القتل بقطع الأيدي والأرجل في بعض الحالات المشددة ومنهاإعدام غيلان بن مسلم الدمشقي بتهمة القول بالقدر. وبنفس التهمة

---

(١) تاريخ الأمم والملوك. القاهرة ١٩٣٩، ١٧٦/٤.

(٢) اللباب في تهذيب الأنساب لابن الأثير. القاهرة ١٣٥٧ هـ، ٨٥/٢.

أعدم خالد القسري، عامله على العراق، الجعْد بن درهم. وقد نفذ الإعدام ذبحاً. ولإعدام هذين الرجلين ملابسات سياسية معروفة في تاريخ القدرية والمعتزلة(٣) وكان خالد القسري قبل ولاية العراق والياً على الحجاز وأصدر حينذاك تحذيراً لمن يطعن في الخليفة أن يصلبه في الحرم، أي في داخل البيت الحرام. ومن المعروف أن الشريعة حرمت قتل الحيوان في هذا المسجد واختلف الفقهاء فيما إذا كان يجوز قتل الأفاعي والعقارب فيه.

وطبق شقيقه أسد ، حاكم خراسان،، طريقة قطع الأيدي والأرجل والصلب على أتباع الحارث بن سريج الثائر على الأمويين في المشرق(٤). ولدينا رواية في الطبري تفيد أن الإحراق استخدم في خلافة هشام لإعدام داعية من غلاة الشيعة هو المغيرة بن سعيد العجلي، وكان قد خرج على الدولة في ظاهر الكوفة أيام ولاية خالد القسري.

كانت خلافة هشام صحوة الموت للأمويين، وقد ورثه خلفاء قصار العمر وسط اضطرابات متلاحقة انتهت بالثورة العباسية التي قضت على مروان بن محمد آخر خلفائهم، وبويع للسفاح كأول خليفة عباسي(*). وقد واصل العباسيون تراث أسلافهم الأمويين وأضافوا إليه. ويذكر الطبري(٥) أن عدد من أعدمهم أبو مسلم الخراساني في المشرق بلغ ستمائة ألف بين رجل وامرأة وغلام. وكان ابراهيم الإمام، زعيم الدعوة ، قد كتب إليه، بقتل أي غلام بلغ خمسة أشبار إذا شك في ولائه.(٦)

---

(٣) كان القول بالقدر موجهاً ضد جبرية الأمويين. وكان لغيلان نفسه موقف سياسي ضمن المعارضة الاسلامية للحكم الأموي، وقد انضم إلى عمر بن عبد العزيز فعينه لبيع الأموال المصادرة من الأمويين. وكان غيلان ينادي عليها متشفياً: تعالوا إلى متاع الظَّلَمة! تعالوا إلى متاع الخونة! واختفى بعد وفاة عمر إلى أن قبض عليه في خلافة هشام وأُعدم.

(٤) ٤/٤٤٢.

(*) أدلى الشيخ محمد أبو زهرة في كتابه (الإمام زيد وعصره) براي ظريف علل فيه فشل زيد بن علي الثائر على هشام ونجاح العباسيين فقال انها كانت مشيئة الله ان لاينتهي حكم الأمويين على ايدي رحيمة لئلا يفوتهم نصيبهم من العقاب على ماقترفوه من جرائم، فسقطوا بايدي ناس من طرازهم! وبصرف النظر عن غائية الشيخ أبو زهرة فإن فكرة الجزاء في التاريخ قد مرت على لسان فيلسوف العصر كارل ماركس. انظر تعليقه عى تمرد الهنود ضد الانكليز، المنشور ضمن مجموعة «في الاستعمار» ترجمة فؤاد أيوب - دار دمشق ص ١٧٦.

(٥) ٦/١٧. عند اليعقوبي انه قتل مئة ألف. وهو اقرب إلى المعقول. انظر ٢/٨٥.

(٦) نفسه ٦/١٤.

واجه العباسيون بدءاً من خليفتهم الثاني أبو جعفر المنصور، معارضة متزايدة من نفس الجماعات التي عارضت الأمويين: الشيعة، الإمامية والزيدية، والخوارج والمعتزلة، ومن فرق ظهرت فيما بعد ضمت الشيعة الاسماعيلية ولواحقها وفروعها المختلفة، والخرّمية والزنج، فضلاً عن المنافسين للخلفاء والخارجين عليهم طمعاً في السلطان، واتبعوا لقمعها نفس الأساليب ولكن بعد تطويرها لمضاهاة التصاعد في أشكال المعارضة المسلحة. ولدينا روايات في «مقاتل الطالبيين» لأبو الفرج الأصفهاني تفيد أن المنصور قتل بعض العلويين بدفنهم أحياء(٧). وتطور القتل بالتقطيع إلى زيادة في عدد الأوصال المقطعة، فبعد أن كانت الأيدي والأرجل تقطع دفعة واحدة صارت تقطع إلى عدة أوصال ويضم إليها أجزاء أخرى من الجسم. وقد أبلغها الرشيد إلى أربع عشرة قطعة، مع تطوير في الوسيلة تضمنت استعمال مدية غير حادة بدلاً من السيف(٨) وبلغ القتل تحت التعذيب أشنع حالاته بعد الحقبة العباسية الأولى. ويرتبط ذلك بتعقد الوضع العام للمجتمع العربي الذي عانى مع ظهور الاسلام مخاضات التدرج من البداوة إلى الحضارة واستكملها في غضون القرن الأول للحكم العباسي؛ حيث اقترن تبلور الدولة بالطلاق البائن مع بقايا المثل البدوية. وهكذا جاءت ذروة النمو الاجتماعي متوازية مع حالة القمع المنفلت من الضوابط (وهومايفسر تبعاً لنفس المعيار حدية الثورة الاجتماعية لدى القرامطة، الذين ظهروا في هذه الحقبة، بالقياس إلى فرق المعارضة التي سبقتها).

وتأويت الدويلات المنشقة على نهج الخلافة العباسية، لوجودها في نفس المرحلة. وكان الأمراء المتغلبون في المشرق نماذج متممة للخليفة العباسي في التعامل مع خصومهم السياسيين وهو مانجده أيضاً في الأندلس، لاسيما في إبان الصراع بين ملوك الطوائف. ومن الجدير بالذكر هنا أن التعذيب السياسي ظل مقتصراً على الصراع الد اخلي دون العلاقات الخارجية إلا في النادر. وكان هناك تمييز ملحوظ في المعاملة بين أسرى الحرب من الكفار وأسرى الحرب من المسلمين. وكان الأسير الكافر يسترق أو يفادى أو يقتل بالوسائل الاعتيادية تبعاً لأحكام الشريعة في أسرى الحرب ولم تجر العادة على قتله تحت التعذيب.

---

(٧) ط الحلبي – القاهرة ١٩٤٩، ص ٢٢٨. (الفصل المتعلق بمقتل عبد الله بن الحسن وأولاده).

٨) الطبري ٦/ ٥٢٦.

التعذيب لأغراض أخرى:

قلنا أن التعذيب السياسي هو أقرب ظهوراً في الدولة وأنه موجه في الأساس ضد الطبقات المنتجة لصالح الطبقة أو الطبقات السائدة. على أن الصراع الطبقي لايتحدد في الواقع بهاتين الجبهتين العريضتين وإنما يسلك طريقه أيضاً إلى داخل الطبقة السائدة آخذاً شكل الصراع على الاستئثاربثمار عمل المنتجين. ومع نشوء حافز السلطة كقيمة مستقلة نسبياً عن وظيفة الدولة الاجتماعية لاسيما في المشرق، يظهر صراع آخر يتمثل في التنافس على الاستئثار بالمزايا التي توفرها قياة الدولة.

وتختلف هذه المزايا عن المزايا الطبقية في كونها ناشئة عن السلطة كمؤسسة لها خصوصياتها ضمن المجتمع الطبقي، وهي خصوصية ناشئة بدورها عن امتلاك أداة للقمع وللتمتع بالقدرة على توجيه الآخرين وتسيير المجتمع. وبناء على تعدد جبهات الصراع، تتعدد حوافز القمع فتخرج به عن محض الغرض السياسي ليصبح جزءاً من السلوك اليومي للحاكم، أي «نزوعاً» يتعامل به مع سائر فئات المجتمع على اختلاف مواقعها من الخارطة السياسية للدولة. ويحدث أحياناً أن تتظاهر هذه النزعة في شكل من العصاب الذي اشتهر به الامبراطور الروماني نيرون، وظهر في العصر الحديث لدى هتلر وبعض الحكام العرب الصغار. وسنجد في تاريخنا الاسلامي آفات من هذا القبيل يتفق ظهورها مع استشراء القمع السياسي. وقد وجدت حالات تعذيب في وقت مبكر يتصل بصدر الاسلام استهدفت أموراً غير سياسية ولكنها بقيت ممارسات معزولة حتى نهاية الأمويين حيث تفاقمت النزعة مع تفاقم التعذيب السياسي على يد العباسيين الأوائل منتهية إلى نشوء التعذيب غير السياسي كاتجاه سائد.

يشمل التعذيب في هذا المنحى:

- التعذيب للاعتراف.
- التعذيب للجباية.
- التعذيب للعقوبة.
- تعذيب المقابلة بالمثل.

التعذيب للاعتراف: يستهدف انتزاع الاعترافات من المتهم في القضايا العادية كالقتل الشخصي والسرقة. وقد تطرق إليه أبو يوسف في كتاب الخراج وتشكى منه بمرارة مما يدل على انتشاره في الحقبة العباسية الأولى. والشكل المعتاد لذلك هو ضرب المتهم باليد أو بالهراوة أو السوط. وبالنظر لعدم مساس هذه الجرائم بأمن

الدولة والمصالح المباشرة للطبقة الحاكمة، لم تستخدم فيها أساليب خارقة للعادة كالتي استعملت في التعذيب السياسي، رغم أنها عكست في ظهورها كحالة متكررة قوة النزعة وشمولها. ولعل مما خفف الاندفاع فيه اختصاص القضاة بالنظر في هذه الجرائم بشيء من الاستقلال عن الدولة. ومن شأن القضاة التحرج - كفقهاء- عن مخالفة الشريعة مالم يتعرضوا للضغوط من أرباب السلطة أو يخضعوا لاعتبارات شخصية معينة.

التعذيب للجباية: وجه لاستحصال الخراج أو الجزية من الفلاحين وأهل الذمة. وتشير رواية عن هشام بن حكيم بن حزام سنفصلها فيما بعد إلى ظهور هذه الممارسة أيام الصحابة، لأن هشام صحابي. ولكن دون تعيين ما إذا كانت قد حصلت في زمن خليفة راشد أو أموي. على أية حال فإن تعذيب الخاضعين للضريبة قد تفاقم على يد الأمويين بتأثير قوة الداعي إليه وهو الحصول على المال، مع شيوع الامتناع عن الدفع بنتيجة سياسة الإفقار التي اتبعها الأمويون ضد مجمل السكان. وترجع الكثير من وقائع التعذيب لهذا الغرض إلى زمن الحجاج، الذي ربطت بعض الروايات بين شدة بطشه وتضاؤل حصيلة الخراج في أيامه(٩). وهناك مايدل على أن التعذيب أصبح قاعدة متبعة في الجباية، وهو ماكان يعنيه أبو حمزة الخارجي في خطبة ألقاها بالمدينة اثر احتلال قصير الأمد لها عام ١٢٨ حين قال مشيراً إلى الخليفة الأموي(١٠):

> لبس بردتين قد حيكتا له وقومتا على أهلها بألف دينار، قد أخذت - أي الدنانير- من غير حلها و صرفت من غير وجهها بعد أن ضربت فيها الأ بشار وحلقت فيها الأشعار». (الأبشار - جمع بشرة).

يقصد أبو حمزة جلد الخاضعين للجزية والخراج وحلق شعرهم لإرغامهم على الدفع. وقد صدرت عن عمر بن عبد العزيز عند استخلافه تعليمات لعلاج هذا

---

(٩)أورد الأبشيهي في «المستطرف» إحصائية بخراج السواد في أيام عمر بن الخطاب والحجاج وعمر بن عبد العزيز توخى فيها تسجيل أثر العدل والجور في حصيلة الخراج وهي: عمر بن الخطاب ١٣٧ مليون درهم (عند الماوردي ١٢٧مليون). الحجاج ١٨ مليون درهم عمر بن عبد العزيز السنة الأولى ٢٠ مليون. السنة الثانية ٦٠ مليون.

وفسر الهبوط في زمن الحجاج بغشمه وظلمه. انظر ١/١٠١.

(١٠) الأغاني ٢٤/ ٢٤٢.

الوضع تضمنت النهي عن كل صنوف التعذيب ولأي غرض. ويبدو أنه حقق بعض النجاح في وقف موجة التعذيب ولكن رحيله العاجل بعد أقل من ثلاث سنوات أعاد الأمور إلى نصابها السابق. وتدلنا رواية لليعقوبي على استمرار هذه الأساليب حتى عهد الرشيد حيث ذكر أن الفضيل بن عياض، المحدث الزاهد، رأى أناساً يعذبون في الخراج فاستنكره بالاستناد إلى حديث نبوي في النهي عن التعذيب. وتذكر الرواية أن الرشيد لما بلغه ذلك أمر برفع العذاب عن الناس. وارتفع العذاب من تلك السنة(١١). والعذاب الذي رفعه الرشيد هو عذاب الجباية وليس غيره، وقد مر بنا أنه مارس التعذيب السياسي، ولاشك في أنه استؤنف بعد الرشيد، مع افتراض التقيد بالمنع في حياته.

من قبيل تعذيب الجباية تعذيب عمال الخراج الذين يتهمون بالاختلاس وهو أمر مألوف في الوظائف المالية، وكان المتورطون فيه من كافة المراتب: الوزير فرئيس الديوان فالموظفون. وكان من الشائع أن يسطو الوزير أو رئيس الديوان على قدر من الأموال التي تحت يديه بعلم خليفته أؤ سلطانه، لكن حسابه يؤجل إلى مابعد العزل، الذي غالباً مايقترن باستجواب لأجل المصادرة يتضمن التعذيب في حالة الإنكار. أما الموظفون فهم عرضة للاستجواب في كل وقت. وتشتد وقائع الاختلاس، ومايتبعه من تعذيب، حين تكون الدولة في حالة انحلال أو فساد عام وهذا هو السبب في استشرائه بعد الحقبة العباسية الأولى حيث سيطر المتغلبون الأتراك على الخلافة منذ مقتل المتوكل وتجزأت الدولة إلى دويلات. وقد استخدمت لتعذيب المختلسين وسائل وأساليب يحتمل أن تكون مكرسة لهذا الغرض، منها التنور الذي ابتكره وزير الواثق محمد بن عبد الملك الزيات ، وسنصفه لاحقاً. وقد استمر التعذيب دون أن يتوقف الاختلاس، فكان هناك على الدوام مختلسون من مختلف المراتب ومعذبون بتهمة الاختلاس.

التعذيب على سبيل العقوبة: تتضمنه بعض مواد العقوبات المنصوص عليها في الشريعة وهي الجلد للسكران والزاني غير المحصن والمحكوم بالقذف، والرجم للزاني المحصن، وقطع يد السارق، وقطع أيدي وأرجل قطاع الطرق وصلبهم. ويصح على هذه العقوبات اسم التعذيب من جهة كونها وسائل لايلام المحكوم سواء كانت خفيفة

---

(١١) اليعقوبي ١٢٢/٢.

نسبياً كالجلد أو شديدة كالرجم وقطع الأوصال، وهو مايميزها عن العقوبة الاعتيادية بالسجن الذي تفترض القوانين الحديثة عدم اقترانه بإيلام السجين إلا في الجرائم المعاقب عليها بالأشغال الشاقة. ومن الناحية العملية، لم يستخدم الرجم إلا نادراً، بخلاف الجلد والقطع والصلب التي استمرت في مختلف الأزمان. على أن عقوبات التعذيب لم تتحدد بالشرع وإنما امتدت إلى جرائم عادية أخرى رغم التشديد في النهي عن تجاوز الحدود المقررة. وتتصل بعض هذه الخروقات بأيام النبي محمد نفسه حيث أعدمت امرأة بأمر زيد بن حارثة بربطها إلى فرسين جريا بها[١٢] ولم تذكر المصادر ماإذا كان ذلك قد تم بعلمه. وقد مد الحكام المسلمون هذه العقوبات إلى مخالفات أخرى كجرائم الفكر والسرقة، كما استخدموها للتأديب والانتقام الشخصي. وشملت عقوبة التعذيب كذلك حالات القصاص، وهو بحسب الشرع، الاعدام بقطع الرأس في قتل العمد، لكنه تجاوز هذا الحد في القصاص السياسي، ومن أمثلته تعذيب عبد الرحمن بن ملجم قاتل علي بن أبي طالب[١٣]، وتعذيب الخادم الذي قتل أبو سعيد الجنّابي مؤسس الحكم القرمطي في شرقي الجزيرة العربية.

تعذيب المقابلة بالمثل: ورد عن النبي محمد في حادث العَرَنيين. وكان هؤلاء قد استولوا على إبل للنبي وقتلوا راعيها النوبي، وقطعو ا يديه ورجليه وغرزوا الشوك في عينيه ولسانه حتى مات. فأرسل النبي في طلبهم فأدركوا، فقطع أيديهم وأرجلهم وسمل أعينهم وألقاهم في الشمس حتى ماتوا[١٤]. وتقر الشريعة هذا الشكل من العقوبة في القصاص، وهو مبدأ مستمد عبر التوراة من قانون حمورابي. ويوفر مبدأ المقابلة بالمثل عذراً شرعياً للتعذيب ولذلك فهو يفترض سلطة مقيدة بالقانون. وهذا هو السبب في أننا لانجد له أثراً في سلوك الحكام المسلمين، الذين لم يكونوا في حاجة للاعتذار عن سياستهم بإقامتها على أساس الشريعة.

---

(١٢) السهيلي، «الروض الأنُف» ٢/٣٦١. كانت من رؤوس غطفان شديدة التأليب على المسلمين وكان لها ثلاثة عشر ابن كلهم فرسان. وقد تحدت قريش محمد أن يتمكن منها فأرسل إليها زيد بن حارثة في مفرزة وقتلها في ديار غطفان وطافوا برأسها في المدينة للرد على تحدي قريش..

(١٣) في الاختصاص للمفيد انه قال لابنه الحسن: اقتل قاتلي واياك والمثلة ص ١٥٠

(١٤) ابن عبد البّر، «الاستيعاب» ٢/٦٣٣.

ظهـر التعـذيب أيضاً في مـعـاقبـة الهـاربين من الجيش منذ الفتوحـات الأولى. وكانت العقوبة أيام الراشدين هي التعزير(*) وتتم بإقامة الهارب حاسـراً في مكان عام للتشهير به. وقد أضاف مصعب بن الزبير، في العراق، إلى نزع العمامـة حلق الرأس واللحـيـة. وفي ولاية بشـر بن مـروان - شـقـيق عـبد الملك- للعـراق فـرض التـعـذيب الجسدي فكان الهـارب يـرفع عن القاع ويسـمـر في يديه مسـمـاران في حـائط - على طريقة صلب المسيح- ويترك لشأنه، فربما بقي مـعلقاً حتى يموت وربما خـرق المسمار كفه فسلم(١٥).

إن مـصـدرالتـعـذيب في الحـالات الموصـوفة آنفاً هو الدولة، وضـحـاياه هم عـامة الناس. وهو أمر مفهوم مادام القادر على التعذيب هو المالك لأجهزة الدولة. ولدينا مع ذلك استثناء هام كان فيه ضحايا التعذيب هم الحكام أنفسهم. جرى ذلك في أوان التغلب الذي فرضـه العسكريون الأتراك على الخلفاء العباسيين بعد المتوكل، وقد ظهرت حينذاك طريقة سمل العيون لإرغام الخليفة غيرالمرغوب فيه على التنازل. ويهدف السمل إلى حرمان الخليفة من أحد شروط الاستخلاف وهو سلامة الجسد حيث يصبح بعد أن يفقد إحدى عينيه أو كلتيهما في حكم المنخلع. وكان ذلك يتم في هجوم مباغت يدبره المتغلب ضد الخليفة يقوم المهاجمون خلاله بسمل عينيه أو إحداهما. وقد يكون التدبير خفياً بحيث يسجل الهجوم على ملاك الاعتداء من عناصر غير منضبطة، أو مباشراً بحكم السلطة الفعلية التي يتمتع بها المتغلب. وفي كلتا الحالتين يسقط اسم الخلافة عن الخليفة القائم ويستبدل به غيره. وكان السبب في ذلك عدم قدرة المتغلبين على خلع الخليفة دون مبرر شرعي لأنه قد يثير مقاومة الخليفة ويظهرهم للناس مستهترين أكثر مما ينبغي.

(*) التعزير عقوبة معنوية تكون عادة بجلدات محدودة العدد.

(١٥) ابن الأثير «الكامل في التاريخ» في أخبار الحجاج وقد ورد فيه لمجند عاشق كتب إلى حبيبته:

لولا مخافة بشر أو عقوبته ... وأن يُنوَّط في كفَّيَّ مسمار

إذن لعطّلت ثغري ثم زرتكم ... إن المحب لمن يهواه زوّار.

عطلت ثغري: كناية عن الهرب من جبهة القتال. والثغور هي خطوط التماس مع دار الحرب وكانت بمثابة الحدود الرسمية للدولة الاسلامية.

فنون التعذيب وأبطاله

لم يكن التعذيب مألوفاً في الجاهلية بالنظر لقيم البداوة المناهضة للتنكيل. وقد ظهرت منه بوادر في المدن التجارية وجهت رئيسياً ضد العبيد. وفي بداية الدعوة الاسلامية بمكة وجد تجار قريش حاجة لإرهاب عبيدهم ومواليهم الذين أسلموا فعذبوهم ليرجعوا عن الاسلام. وكانت وسيلتهم في ذلك هي التشميس الذي يعتمد على شمس الجزيرة الحارقة. فكانوا يكتفون الضحية ويلقونه في الشمس بعد إلباسه أدراع الحديد أو وضع جندلة على ظهره أو صدره ويترك على هذا الحال ساعات غير محدودة قد تستمر مادامت شمس النهار في عنفوانها. وظهر التشميس أيضاً في صدر الاسلام لتعذيب الممتنعين عن دفع الخراج. ويتفاوت مفعول هذه الوسيلة تبعاً لشدة حرارة الشمس، فهي في العراق والجزيرة أوجع للضحية، وفي بلاد الشام أقل إيلاماً.

إن التشميس هو أقدم وسائل التعذيب وهو وسيلة مشتركة بين الجاهلية والاسلام. ونبدأ الآن بعرض مفصل للوسائل التي ظهرت في الاسلام.

حمل الرؤوس المقطوعة:

وتدخل في باب المثلة بالميت. وقد بدأها الأمويون في زمان معاوية. ويقال إن أول رأس حُمِل في الاسلام هو رأس عمرو بن الحَمَق، أحد أتباع علي بن أبي طالب، وقد قتله زياد بن أبيه. ومن الحوادث المشهورة في هذا الباب حمل رؤوس الحسين وأصحابه بعد معركة كربلاء. وقد ثبتت الرؤوس على الرماح وسير بها من كربلاء إلى الكوفة حيث قدمت لحاكمها عبيد الله بن زياد. ثم استأنفوا السير بها إلى دمشق لتقديمها إلى الخليفة الأموي. ولم تتكرر هذه المثلة بكثرة أيام العباسيين، إلا أنها انتشرت في الأندلس أيام ملوك الطوائف، ومن المبرزين فيها المعتمد بن عباد صاحب اشبيلية الذي أقام في قصره حديقة لزرع الرؤوس المقطوعة. وكان المعتمد شاعراً.

الضرب والجلد:

باليد أو السوط أو الهراوة أو المقرعة. وهو الشكل المعتاد في تعذيب الاعتراف، كما استعمل في التأديب والانتقام السياسي. والضرب باليد غالباً مايكون صفعاً على

القفا والوجنتين ولم يكن الغرض منه الإيلام بقدر الإهانة. ويضرب بالهراوة على الكتفين والظهر والأرداف. أما المقرعة فللرأس وهي أشد إيلاماً من اليد والهراوة. ويمكن اعتبار المقرعة تطويراً للدرّة، وهي عصا خفيفة كان عمر بن الخطاب يحملها في تطوافه بالأسواق والدروب ويقرع بها المخالفين لتعلمياته. وقد استبدل بها عثمان السوط، أو العصا بحسب الروايات، وكان ذلك من أسباب النقمة عليه.

أما الضرب بالسوط فهو الجَلْد، وينفذ في المضروب واقفاً أو مبطوحاً، وقد يقنطر ويضرب، وهو مااختاره والي المدينة لجلد مالك بن أنس مؤسس المذهب المالكي. وكان قد أفتى، كما في رواية لابن عبد البر في «الانتقاء»، بعدم شرعية البيعة للمنصور لأنها أخذت بالإكراه، فأمر الوالي بتأديبه، وتم ذلك برفعه من يديه ورجليه بعد أن قلبوه على وجهه وأخذوا بجلده على الظهر. وليس للأسواط مقدار معلوم إلا في العقوبات الشرعية التي تضمنت حداً أعلى هو مئة جلدة لجريمة الزنا. لكن التحديد الشرعي لم يعمل به. وكان المقدار يتحدد تبعاً لرغبة الآمر وربما استمر حتى الموت كما حدث لبشار بن برد الذي جلد بأمر المهدي بعد أن هجاه. وغالباً مايتم الجلد دفعة واحدة ولكن يحدث أن يقسط على دفعات ، ومن أمثلته جلد أبو حنيفة، مؤسس المذهب الحنفي، مئة سوط بأمر حاكم العراق الأموي - عمر بن هُبيرة- لرفضه عرضاً بالعمل في إدارته. وقد نفذ الحكم بالتقسيط؛ كل يوم عشرة أسواط. وكان الهدف من التقسيط إعطاءه فرصة للتراجع وقبول المنصب الذي عرض عليه(١٦).

تقطيع الأوصال:

ويشمل قطع اليدين والرجلين واللسان وصلم الآذان وجدع الأنف وجب المذاكير (الأعضاء التناسلية للرجل). وقطع اليد الواحدة منصوص عليه في الشريعة عقوبةللسارق، وكذلك قطع اليدين والرجلين وهولقطاع الطرق. وقد توسع الحكام المسلمون بعد الراشدين في هذه الوسيلة دون التقيد بالجرائم المنصوص عليها،وطبقت، رئيسياً، على الجرائم السياسية. وكان المقطوع يترك حتى يموت من تلقائه فإذا لم يمت قطعوا رأسه. وأقدم مثال لهذه الطريقة هو قتل عبد الرحمن بن

---

(١٦) هذا هو المروي في المصادر التي ترجمت للنعمان. وقد نسب ابن حجر في «الخيرات الحسان» هذا الإجراء إلى المنصور وقال إنه مات بعد الجلد بخمسة أيام. ومن المعروف أن المنصور سجنه ولم يجلده وأنه مات في السجن مسموماً كما ترجحه رواية أخرى لابن حجر.

ملجم، قاتل علي بن أبي طالب، وقد أعدم ببتر يديه ورجليه ولسانه وسمل عينيه. ثم قطع رأسه(١٧). والبتر هو الغالب في هذه الحالات، أما الصلم والجدع فنادراً مايحصل. ولكن جب المذاكير كان في بعض الأحيان عقوبة يفرضها السيد على عبده إذا صدر منه فعل جنسي لايرضاه السيد.

سلخ الجلود:

في رواية لابن الأثير(١٨) أن قائداً من الخوارج يدعى محمد بن عَبادة أسر في أيام المعتضد بالله فسلخ جلده كما تسلخ الشاة. ونقل ابن الأثير حادثاً آخر كان ضحيته أحمد بن عبد الملك بن عطاش صاحب قلعة أصفهان الاسماعيلية. وكان السلاجقة قد حاصروا القلعة بقيادة السلطان محمد بن ملكشاه ثم افتتحوها وأسروا صاحبها ابن عطاش. يقول ابن الأثير: فلسخ جلده حتى مات، ثم حشي جلده تبناً(١٩). والغرض من حشوه عرضه بعد ذلك للتشهير والتخويف. وقبض المعز الفاطمي على الفقيه الدمشقي أبو بكر النابلسي بعد أن بلغه قوله: «لو أن معي عشرة أسهم لرميت تسعة في المغاربة (الفاطميين) وواحداً في الروم» واعترف بالقول واغلظ لهم بالكلام فسلخوا جلده وحشوه تبناً وصلبوه(٢٠). والسلخ من أشنع صنوف التعذيب ويستدعي الإقدام عليه نزعة سادية في غاية الإفراط، ولذلك لم يتكرر كثيراً.

الاعدام حرقاً:

فرضه أبو بكر على رجل مأبون يدعى الفُجاءة السُلَمي. وكان قد نقل إليه إنه «يؤتى من دبره كما تؤتى النساء» وهو من الأمور التي لم يتعودها عرب الجاهلية وصدر الاسلام. وورد في حروب الردة مايدل على أن أبا بكر ضمن تعليماته لقادة

---

(١٧) الدينوري، «الأخبار الطوال» ص ٢١٧.

- ابن طاووس، فرحة الغري. ط حجر، ايران، ١٣١١ هـ ص ٥. نقلاً عن «مقتل أمير المؤمنين» للثقفي (من الكتب القديمة المفقودة) قال: نقلته عن نسخة عتيقة تاريخها ٣٥٥ هـ. وابن طاووس من رجال القرن السابع.

- ابن الأثير، «أُسد الغابة» طهران ١٣٢٢ هـ، ٤/ ٣٨٥.

(١٨) الكامل في التاريخ ٧/ ١٥١.

(١٩) نفسه ١٠/ ١٥١.

(٢٠) نفسه ٢/ ٣٣٠ حوادث ٣٦٣.

الجيوش التي أرسلها لمحاربة المرتدين أوامر بالإحراق. وروى الطبري كتابين له في هذا المعنى كما نقل وقائع نفذت فيها أوامره(٢١). ويخبرنا البلاذري في «فتوح البلدان» أن خالد بن الوليد أحرق بعض المرتدين بعد أسرهم وأن اعتراضاً من الصحابة قدم لأبي بكر ضد هذا الإجراء، فردهم أبو بكر قائلاً: «لاأشيم سيفاً سله الله على الكفار». يقصد خالداً.

واستعمل بعض ولاة الأمويين هذه العقوبة ضد الثائرين عليهم. وقد ذكرت آنفاً إحراق المغيرة بن سعيد العجلي حياً بأمر خالد القسري حاكم العراق. وفي أوائل العباسيين أعدم الكاتب عبد الله بن المقفع حرقاً بأمر سفيان بن معاوية أحد ولاة المنصور(٢٢). وقد طور العباسيون في وقت لاحق هذ الفن إلى شئٍ الضحايا فوق نار هادئة. وهو مافعله المعتضد بحق محمد بن الحسن المعروف بشيلمة أحد قادة الزنج في البصرة. وكان المعتضد قد أعطاه الأمان ثم اكتشف أنه يواصل نشاطه المعادي سراً فأمر بنار فأوقدت ثم شد على خشبة من خشب الخيم وأدير على النار كما يدار الشواء حتى تقطع جلده ثم ضربت عنقه(٢٢).

وفي البداية والنهاية أنه وجد نصراني يشرب الخمر مع مسلمة في نهار رمضان فحكم نائب دمشق للمنصور ابن قلاوون بإحراق النصراني وجلد المرأة. فأحرق بسوق الخيل (حوادث ٦٨٧ هـ) والمنصور من حكام المماليك بمصر.

تعذيب متعدد الوسائل

تجمع هذه الطريقة عدة أشكال من التعذيب ضد شخص واحد. وقد استخدمت ضد أسرى القرامطة في بغداد، ومن أمثلتها تعذيب ابن أبي الفوارس من قادة القرامطة في سواد الكوفة، بأمر المعتضد وتفصيله كما أورده الطبري(٢٣):

---

(٢١) تاريخ الطبري ٢/ ٤٨٨، ٤٩٠، ٤٩١.

(٢٢) ابن النديم، الفهرست ط فلوجل ١٧٨.

قال ابن النديم: طل المنصور دمه لما فعله في شرط عبد الله بن علي. وكان ابن المقفع قد حرر الأمان الذي أعطاه المنصور لعمه عبد الله وضمنه شروط باهظة تقطع عليه سبيل نقضه.

(٢٢) الطبري ١٦٥/٨.

انظر كذلك: ابن النديم ص١٩.

(٢٣) الطبري ٢٠٧/٨.

وعلقت بالأخرى جندلة وترك في حاله تلك من نصف النهار إلى المغرب. ثم «قلعت أضراسه أولاً. ثم خلعت إحدى يديه بشدها إلى بكرة متحركة. قطعت يداه ورجلاه في الصباح وقطع رأسه وصلب في الجانب الشرقي - من بغداد- وحملت جثته بعد أيام إلى محلة تدعى الياسرية كانت تعلق فيها جثث القرامطة ليصلب معهم».

مثال آخر وصفه الطبري أيضاً وهو لصاحب الشامة الحسين بن زكرويه قائد القرامطة في السواد وكان قد أسر مع عدد من أصحابه وجيء بهم إلى بغداد ليعدموا:

«بنيت دكة في مكان عام ونودي على الناس لحضور حفلة الاعدام. وبدأوا يقتادون الأسرى واحداً واحداً وكان الرجل يؤخذ ويبطح فتقطع يمنى يديه ويحلق بها ليراها الناس ثم ترمى. ثم تقطع رجله اليسرى ويحلق بها لنفس الغرض وترمى. ثم يسرى يديه فيمنى رجليه ويرمى بكل مايقطع إلى أسفل، ثم يقعد فيقطع رأسه ويرمى به مع جثته إلى أسفل.

وقدم حسين بن زكرويه وضرب مئة سوط، وقطعت يداه ورجلاه. وكوي بالنار فغشي عليه فأخذ خشب فأضرمت فيه نار ووضع في خواصره وبطنه فجعل يفتح عينيه ثم يغمضهما. فلما خافوا أن يموت ضربوا عنقه. ورفع رأسه على خشبة فكبر الجلادون من فوق الدكة وتبعهم سائر الناس بالتكبير»(٢٤). ولم تجر العادة بالتكبير في مثل هذه الأحوال إلا حين يكون الرأس المقطوع لعدو خطر. وهومافعله الأمويون عند قطع رأس الحسين بن علي في كربلاء. وكان الحسين بن زكرويه حينما أدخل إلى بغداد واستقبله الناس خاطبهم بقوله: ياقتلة الحسين.

تنور الزيات:

ابتكره محمد بن عبد الملك الزيات وزير الواثق لتعذيب عمال الخراج المختلسين. وكان يصنع من خشب تخرج منه مسامير حادة وفي وسطه خشبة معترضة يجلس عليها المعذب. وقد عذب فيه صانعه بعد عزله زمن المتوكل بسبب إهانة كان قد وجهها إليه قبل أن يستخلف. ووصف الطبري تعذيبه على الوجه التالي:(٢٥)

---

(٢٤) نفسه ٨/ ٢٣٠.

(٢٥) نفسه ٧/ ٣٤٠.

«حبس أولاً. ثم سوهر (منع من النوم) فوكل به سجان ينخسه بمسلة كلما أراد أن يغفو. ثم ترك أياماً فنام وانتبه فاشتهى فاكهة وعنباً فقدمت إليه فأكل. ثم أعيد إلى المساهرة أياماً نقل بعدها إلى التنور حيث مكث أياماً كلما أراد أن يغفو سقط على مسمار فانتبه، فكان يضطر إلى البقاء فوق الخشبة المعترضة ومقاومة النوم. وهي الفكرة التي تكمن وراء صنع التنور بهذا الشكل. أي أن المعذب يجد أمامه خيارين، إما النوم على المسامير أو السهر طيلة إقامته في التنور.

أشكال مفردة:

تدخل هذه الأشكال في عداد المبادرات الآنية ولذلك لاتجري على نسق واحد أو تصميم متبع. وفيما يلي وصف لبعض الوقائع:

القتل بالطشت المحمى:

قبض السفاح العباسي على عبد الحميد الكاتب، وكان في معية مروان آخر الخلفاء الأمويين، فسلمه إلى صاحب شرطته فكان يحمي له طشتاً ويضعه على رأسه إلى أن مات..

التعذيب بالمقدحة:

أوردت مصادر السيرة(٢٦) أن النبي محمد دفع كنانة بن الرُّبَيِّع، من زعماء بني النضير، إلى الزبير قائلاً: عذبه حتى تستأصل ماعنده. وكان تحت يده كنز من أموال بني النضير... وعذبه الزبير بالمقدحة فكان يقدح في صدره حتى أشرف على الموت. ثم سلمه النبي إلى محمد بن مسلمة لقتله ثأراً لأخيه الذي قتله بنو النضير.

الموت بالنورة :

من الوسائل التي قيل ان ابراهيم الإمام، زعيم الدعوة العباسية، قتل بها على

---

(٢٦) ابن هشام «السيرة» وقائع فتح خيبر.

- ابن كثير، «البداية والنهاية»، القاهرة ١٩٣٢ ، ١٩٧/٤.

يد مروان بن محمد آخر خلفاء الأمويين وضع رأسه في جراب مليء بالنورة وشده عليه بإحكام. وقد ترك على هذه الحالة إلى أن مات مختنقاً(٢٧).

النفخ بالنمل:

سعيد بن عمر الحرشي كان والياً على خراسان لعمر بن هبيرة حاكم العراق (كان المشرق يدار من العراق أيام الأمويين) وكان يستخف بأوامره، فأرسل إليه رجلاً يستطلع حاله. فعاد الرجل فأيد ماذكروا عنه. وكان سعيد بعد أن علم بالرجل وضع له سماً في بطيخة لكنه لم يمت و رجع إلى العراق فعولج حتى برئ. وعزل عمر بن هبيرة سعيداً وعذبه بأن نفخ في بطنه النمل(٢٨). ولم تذكر الرو اية إن كان قد مات أم لا .

التعطيش:

عام ٤٠٣ هـ هجمت خفاجة على الحجاج فقتلوا منهم خلقاً وهرب الكثيرون إلى الصحراء فماتوا عطشاً فقبض الوزير البويهي فخر الملك على قائدهم وأركانه وأمر بصلبهم على مسيل ماء بحيث يرونه ولا يصلون إليه حتى ماتوا عطشاً(٢٩)

التبريد بعد الجلد:

أورد الغزالي في «إحياء علوم الدين» أن عبد الملك بن مروان خطب ابنة التابعي سعيد بن المسيب، وكانت مشهورة بجمالها، لابنه الوليد فرفض سعيد لورعه ومعارضته لسياسة الأمويين، فأمر عبد الملك بتأديبه فضرب مئة سوط في يوم بارد وألبس جبة صوف ثم صب عليه جرة ماء بارد. وارتكب عمر بن عبد العزيز إجراءً مماثلاً بحق خُبيب بن عبد الله بن الزبير بأمر من الوليد بن عبد الملك حين كان عمرواليا على المدينة. وتقول بعض الروايات أن الوليد لم يضمن أمره صب الماء البارد وأن عمر أضاف هذه العقوبة من عنده. ولعل هذا هو السبب في حدة شعوره اللاحق بالجريمة كما تقول الروايات حيث أعلن الندم والتوبة وحاول التخلص من الولاية(*). وكان يومذاك في الخامسة والعشرين من عمره.

---

(٢٧) تاريخ الدولة العباسية لمؤلف مجهول. دار الطليعة بيروت. فصل: ابراهيم الامام.

(٢٨) الطبري ٥/ ٣٦٩. (٢٩) ابن كثير، المصدر السابق، حوادث سنة ٤٠٣ هـ.

(*) كان عمر يقول لمن يبشره بحسن العاقبة لما قام به في خلافته: «فكيف بخُبيب؟» وكان خبيب قد –

التكسير بالعيدان الغليظة:

مر بنا ذكر خالد القسري الذي كان والياً على الحجاز ثم على العراق لهشام بن عبد الملك. وقد عزل خالد بيوسف بن عمر الثقفي ثم قتل بسبب مخالفات صدرت منه ضد الخليفة. وكان قتله على الشكل التالي:(٣٠)

> وضع عود غليظ على قدميه وقام عليها عدد من الجلادين فكسرت قدماه. ثم وضع العود في ساقيه فكسرت بنفس الطريقة. ثم نقل إلى فخذيه ومنهما إلى حقويه وانتهى العمود إلى صدره فكسر، وعندها مات. وكان خلال ذلك ساكتاً لايتأوه...

قرض اللحم:

استخدمه قرامطة شرقي الجزيرة. وكان مؤسس الدولة القرمطية أبو سعيد الجنابي قد اغتيل بيد خادمه بعد أن دخل الحمام، وقام الخادم بعده بقتل عدد من القادة استدرجهم إلى الحمام. وقبضوا على الخادم بعد اكتشاف أمره فشدوه بالحبال ثم أخذوا يقرضون لحمه بالمقاريض حتى مات (٣١).

إخراج الروح من طريق آخر:

عقيدة خروج الروح من الفم عند الموت أوحت للمعتضد بأشكال من القتل أراد بها إخراج روح المقتول من غير طريق الفم. قال المسعودي في «مروج الذهب» إن المعتضد كان شديد الرغبة في أن يمثل بمن يقتله وذكر من وسائل ذلك:

١- إذا غضب على القائد النبيل أو الذي يختصه من غلمانه أمر أن تحفر له حفيرة يدلى رأسه فيها ويطرح التراب عليه ويبقى نصفه الأسفل ظاهراً فوق التراب. ثم يداس التراب بالأرجل حتى تخرج روحه من دبره بعد أن تكون قد سدت كل المنافذ التي يمكن أن تخرج بواسطتها من فمه.

٢- يؤخذ الرجل فيكتف ويؤخذ القطن ويحشى في أذنيه وخيشومه وفمه. ثم توضع منافخ في دبره حتى ينتفخ ويتضخم جسده. ثم يسد الدبر بشيء من القطن. وبعدها يفصد من العرقين فوق حاجبيه حتى تخرج الروح من ذلك الموضع.

ـ مات نتيجة تعذيبه بهذه الطريقة. ويبدو مما ذكرته الرواية أنه كان شاباً حكيماً بعيد الإدراك رفيع الخلق فأراد الأمويون التخلص منه. انظر «نسب قريش» لمصعب الزبيري ٦/ ٢٤٠ و «نسب قريش» للزبير بن بكار ١/ ٣٨٠.

(٣٠) نفسه ٥/٥٦٣. (٣١) المقريزي، «اتعاظ الحنفاء» القاهرة ١٩٤٧ ص ٢٢١.

قلع الأظافر:

أقيمت وليمة قرشية حضرها هشام بن عبد الملك حين كان أميراً، ووجيه يدعى عمارة الكلبي. واقتضى ترتيب الوليمة أن يجلس عمارة فوق هشام، فاستكثرها منه وآلى على نفسه أن يعاقبه متى أفضت إليه الخلافة. فلما استخلف أمر أن يؤتى به وتقلع أضراسه وأظافر يديه. ففعلوا به ذلك. وكان يقول فيما بعد يندب نفسه(٣٢):

عذبوني بعذابٍ	قلعوا جوهر راسي
ثم زادوني عذاباً	نزعوا مني طساسي
بالمدى حُزُّ لحمي	وبأطراف المواسي

الطساس: الأظافر (لهجة يمنية)

وهنا يذكر أشكالاً أخرى من التعذيب لم تذكرها الرواية ولعلها جاءت استطراداً منه لاستكمال صورة العدوان الذي وقع عليه.

التعذيب بالقصب:

فيروز بن حصين من قادة انتفاضة ابن الأشعث ضد الحجاج في العراق. أسر بعد فشل الانتفاضة، وكان تحت يديه أموال طائلة يعود بعضها للحركة. ولاستحصال الأموال منه أمر الحجاج بتعذيبه، فعرّي من ملابسه ولفوه بقصب مشقوق ثم أخذوا يجرون القصب فوق جسده. ولزيادة إيلامه كانوا يذرون الملح ويصبون الخل على الجروح التي يسببها القصب. وبعد أن يئس الحجاج من اعترافه بالأموال قطع رأسه.

التعذيب الجنسي:

من الوقائع النادرة في هذا المجال اغتصاب نساء المدينة على يد جنود من أهل الشام بأمر من يزيد بن معاوية، وسيرد الكلام عليها لاحقاً. لكني لم أعثر حتى الآن على رواية موثوقة بشأن الاعتداء الجنسي على الأسرى أو المعتقلين. سوى مارواه الذهبي في «سير أعلام النبلاء» أن الحاكم بأمر الله الفاطمي كان يتجول في الأسواق على حمار ومعه غلام أسود ضخم فمن أراد تأديبه أمر الأسود فأولج فيه جهاراً(٣٣). ويبدو أن التغليظ في النهي عن الزنا جهراً، مع بقايا القيم والتقاليد القبلية قد جعل مثل هذه الاقترافات غير ميسورة. وكان ولاة الأمويين يعتقلون النساء

---

(٣٢) امالي القالي - بيروت ص ٥٧

(٣٣) ١٥/١٧٦. الرواية في حاجة إلى توثيق.

ويقتلونهن أحياناً ولكن مع عدم المساس بشرفهن الشخصي. وقصة زوجة الكميت بن زيد مع والي العراق خالد القسري تحتفظ هنا بدلالة هامة. فقد كان الكميت معتقلاً بأمر هشام بن عبد الملك وينتظر تنفيذ حكم من هشام بقطع لسانه على قصائده الهاشميات، فدبر خطة هروب مع زوجته فلبس ثيابها وانسل من السجن ليلاً. وجاء السجانون صباحاً لتنفيذ الحكم، فوجدوا زوجة الكميت في السجن بدلاً منه. وأخذوها إلى خالد القسري فلم يزد هذا الارهابي الخطر على أن قال: حرة فدت ابن عمها!

تعذيب أدبي:

كان يطبق على المخالفات التي لاترقى إلى درجة الجنحة أو الجناية أو التي لاتمس أمن السلطة ومصالحها. ومن وسائله حلق اللحى أو نتفها - والنتف يجمع بين التعذيب الجسدي والأدبي معاً - وحلق الرؤوس. وكانت هذه العقوبات تفرض أحياناً على الزعران والزنادقة. ومنها قص الشعر الطويل، وكان يطبق على المراهقين أو الفتيان اللاهين. وقد تباهى ابن الجوزي في «القصاص والمذكرون» بحملة قادها في بغداد ضد هؤلاء فقصوا فيها «أكثر من عشرة آلاف طائلة - أي خصلة طويلة». ومن وسائل التعذيب الأدبي التي شاعت هو التشهير، وكان يتم في الغالب بإركاب المشهر به على حمار والطواف به في المدينة ومعه أشخاص ينادون بجريمته. ويورد الجاحظ في «مفاخرة الجواري والغلمان» تشهيراً بهذه الوسيلة لجارية ماجنة في بغداد قبض عليها وهي تجامع مخنثاً بكُنّديج (قضيب اصطناعي) ويؤخذ من رواية الجاحظ أنها اعتبرت هذه الوسيلة معادلة للقتل، لأنها كانت تخاطب الرجال عند الطواف بها وتقول متهمة إياهم بالظلم: «إنكم تنيكوننا الدهر كله فلما نكناكم مرة واحدة قتلتمونا»(*).. وابتكر عبيد الله بن زياد وسيلة إضافية في التعذيب الأدبي بهذه الطريقة طبقها على الشاعر المتمرد يزيد بن مفرِّغ الحميري، أمر بأن يسقى مادة مسهلة ثم يطاف به . وكان الشاعر يسلح على نفسه أثناء الطواف.

(*) في العامية البغدادية المعاصرة يقال للمرأة الماجنة أو المستهترة: مشهورة. ويبدو أن هذا من آثار تلك العقوبة التي شاع استعمالها آنذاك في بغداد. ومنه قولهم في التوبيخ: مسخم (بتفخيم السين إلى الصاد) ويشار به إلى المشهر به قديماً إذ كانوا يلطخون وجهه بالسخام ونحوه. وورد اصطلاح «تجبيه» ومعناه في القاموس المحيط أن تحمر وجوه الزانيين ويحملا على بعير أو حمار ويخالف بين وجهيهما.

خارطة التعذيب

تفاقم التعذيب على يد الأمويين، متلازماً مع تحول دولة المدينة البسيطة إلى امبراطورية يحكمها خليفة مطلق السلطة. لكن ذلك لايعني أن التعذيب لم يمارس من قبل. وقد أشرنا آنفاً إلى أوامر أبي بكر بحرق المرتدين ودفاعه عن أفعال من هذا القبيل صدرت عن خالد بن الوليد في حروب الردة(*). ويمكن اعتبار خلافة عثمان نقطة تحول أولية في القمع الاسلامي فهو مؤسس جهاز الشرطة في الاسلام، وقد ذكر ابن حبيب في «المحبّر» اسم مدير الشرطة الذي عينه وهو عبد الله بن منقذ التيمي - من قريش- ونوه بما يدل على بساطة جهازه، كمؤشرعلى سلطة قمعية في طور النشوء. وانتهج ولاة عثمان نهجاً قمعياً، محدوداً في دار الاسلام، منفلتاً في دار الحرب (جبهة الفتوحات)... ولم يرد عن عمر بن الخطاب شيء من ذلك؛ أما علي فهناك رواية تقول بأنه أحرق مرتدين. وقد أخرجها البلاذري في «أنساب الأشراف» على وجهين يرد في أحدهما أنه أحرقهم أحياء وفي الآخر أحرقهم بعد قتلهم بالسيف(٣٤). وتربط بعض المصادر هذا الحدث بأتباع عبد الله بن سبأ الذي قيل أنهم ألّهوا علياً فأحرقهم في روايات، ونفاهم في روايات أخرى. وتورد الروايات التي ذكرت الاحراق رجزاً قيل ان علي أنشده عند أو بعد إحراقهم. وعبد الله بن سبأ مشكوك في تثريخيته، كما أن الغلو لم يكن قد ظهر في زمان علي. لكن رواية البلاذري عن حرق المرتدين ممكنة بالنظر لوجود مثل هذه الحالات في ذلك الوقت. ومن المستبعد مع ذلك أن يكون علي قد أحرقهم أحياء لما نعرفه عنه من تشدد في مراعاة أحكام الشريعة. والوجه الثاني لروايةالبلاذري أحرى عندي بالقبول. مع التنبيه إلى أن الرجز الذي نسب إلى علي في هذا الحادث ركيك لايحتمل صدوره عنه، وهو من عناصر الضعف في الرواية، مالم يكن أضيف إليها فيما بعد.

(*) يروي ابن سعد في الطبقات أن أبا بكر كان يقول: إن لي شيطاناً يعتريني فإذا رأيتموني غضبت فاجتنبوني لاأؤثر في أشعاركم وأبشاركم - أي في رؤوسكم وجلودكم- ج ٣/ ١٥١. ويروي أبو عبيد عن اسحق أن أبا بكر بعث سلمة بن سلامة بن وقش إلى خالد يأمره أن لايستبقي من بني حنيفة رجلاً قد أنبت. فوجد خالداً قد صالحهم. الأموال ص ٢٥٧.

أنبت يعني نبتت له عانة دليلاً على احتلامه، أي بلوغه العمر الذي يجوز فيه قتله حسب الشريعة.

(٣٤) «أنساب الأشراف» ١٨٨/٥.

يستثنى من خلفاء الأمويين عمر بن عبد العزيز، الذي حكم أقل من ثلاث سنوات، ويزيد الناقص الذي حكم ستة أشهر. أما الباقون فكانوا قمعيين بدرجات متفاوتة. وظهرت ملامح نزعة سادية لدى بعض الولاة والقواد مثل زياد بن أبيه وابنه عبيد الله ومسلم بن عُقبة المري والحجاج وقرة بن شريك وبشر بن مروان ويزيد بن المهلب وخالد القسري وأخوه أسد. ويروى أن عمر بن عبد العزيز استعرض بعض هؤلاء يوماً - قبل خلافته - فتحدث بما يشعر بالهول من اجتماع عدد منهم في وقت واحد. قال: الحجاج بالعراق، والوليد بالشام، وقرة بمصر، وعثمان بالمدينة، وخالد بمكة... اللهم قد امتلأت الدنيا ظلماً وجوراً فأرح الناس! واشتهر الحجاج من بين هؤلاء رغم أن فيهم من لايقصر عن شأوه. وتقول رواية شعبية إنه كان إذا أعدم أحداً يستمني على نفسه... ويكرس هذا الجنوح في الخيال حالة الاقتران السيكولوجي بين الجنس والعنف مماعسى أن يكون الحدس الشعبي قد لمسه من خلال نموذج سادي تصدر قصص الارهاب في تاريخنا.

وينتظم الخلفاء العباسيون في نفس السلك، مع استثناءات من النزعة السادية يمكن أن تشمل المأمون والواثق، والخلفاء الذين وقعوا تحت طائلة البويهيين والسلاجقة ففقدوا سلطتهم الفعلية، وخلفاء الحقبة العباسية الأخيرة الذين عاشوا في ظروف خاصة واقتصرت سلطتهم في الغالب على بغداد وما حولها. وعرف بالدموية من ولاتهم وقوادهم: أبو مسلم الخراساني وعبد الله بن علي ومعن بن زائدة ويزيد بن مزيد وعقبة بن مسلم. ومن الوزراء الفضل بن مروان ومحمد بن عبد الملك الزيات وحامد بن العباس. وفي الأندلس، تميز المعتمد بن عباد بميله إلى التلذذ بمشهد الرؤوس التي كان يأمر بقطعها. وقد مر بنا أنه كان يشتلها في حديقة داره. واشتهر بالقسوة معظم ملوك الطوائف من غير المعتمد، وكذا المرابطون والموحدون الذين اقترن تاريخهم بأعمال الإعدام الجماعية التي ذهب ضحاياها مئات الألوف من خصومهم. ومن الخلفاء الفاطميين عرف الحاكم بأمر الله بحالته المرضية التي تجمع بين أعراض التقلب والمزاج الدموي. وعرف من القرامطة أبو طاهر القرمطي بالمذابح المجانية في مكة وغيرها من النواحي التي امتدت إليها غزواته مالم نضع في الحسبان احتمال المبالغة في أخباره التي وردتنا في مصادر معادية للقرامطة.



جلادون من الخلفاء يندمون عند الموت:

بتأثير الحرمة المؤكدة للقتل الكيفي والتعذيب كان بعض الخلفاء يتغصون عند الموت لخوفهم من دخول جهنم. فقال عبد الملك بن مروان ليتني كنت غسالاً. وبلغت الفقيه أبو حازم فقال: الحمد لله الذي جعلهم يتمنون عند الموت مانحن فيه. ولانتمنى عند الموت ماهم فيه... (ترجمة عبد الملك من الطبري وابن الأثير) وقال الواثق العباسي: «لوددت أني أقلت العثرة وأني حمال أحمل على رأسي». وطُلب منه العهد لولده فقال: لايراني الله أتقلدها حياً وميتاً. (اليعقوبي ٢/٨٣) وفي قوله هذا إشارة إلى حتمية اقتران القمع الدموي بالسلطة الفردية. وقال والده المعتصم عند الموت: لو كنت أعلم أن عمري هكذا قصير لم أفعل مافعلت - الطبري في ترجمته. وانفرد الحجاج براحة ضمير مطلقة ترجع إلى ولائه الديني للأمويين.

موقف الفقهاء:

اشتملت مصادر الحديث على روايات في النهي عن المثلة، أي تعذيب الحي وتشويه الميت حدد الفقهاء على أساسها مواقفهم من التعذيب نعرضها فيما يلي:

- حديث عمران بن حُصين، أخرجه أحمد بن حنبل في «المسند» والدارمي في «السنن» ونصه(٣٥):

«ماقام فينا رسول الله خطيباً إلا أمرنا بالصدقة ونهانا عن المثلة». أورداه من عدة طرق.

- حديث عبد الله الخطيمي، أخرجه أحمد ونصه (٣٦):

«نهى رسول الله عن النُهبة والمثلة».

- حديث المغيرة بن شعبة، أخرجه أحمد ونصه(٣٧):

«نهانا رسول الله عن المثلة».

- حديث سَمُرة بن جُنْدُب، أخرجه أحمد ورواه ابن هشام في السيرة ونصه مماثل لنص عمران بن حصين(٣٨).

---

(٣٥) المسند ٤/ ٣٢٩، ٤٣٢، ٤٣٩، ٤٤٠، ٤٤٥.

-سنن الدرامي ط كانفور بالهند ١٢٩٣ هـ . نص: ٣٨٢.

(٣٦) المسند ٤/٣٠٧. (٣٧) نفسه ٤/٢٤٦.

(٣٨) نفسه ٤/ ٤٢٨. السيرة ٢/ ٨٧.

- حديث هشام بن حكيم بن حزام، أخرجه أبو داود في «السنن» ومسلم في الصحيح ونصه(٣٩):

«مر هشام بن حكيم على أناس من الأنباط بالشام قد اقيموا في الشمس. فقال: ماشأنهم؟ قالوا: حبسوا في الجزية. فقال هشام: أشهد لسمعت رسول الله يقول إن الله يعذب الذين يعذبون الناس في الدنيا. ودخل على حاكم فلسطين فحدثه بالحديث فأمر بهم فخلوا».

- وصية إلى سراياه أوردها ابن هشام في السيرة وأخرجها الترمذي في «الصحيح» نصها(٤٠):

في السيرة: لاتغلّوا ولاتمثلوا

في الصحيح: لاتغدروا ولاتمثلوا.

- حديث هبّار بن الأسود، أخرجه الطبري في «ذيل المذيّل» وأبو داود في «السنن» وابن عبد البر في «الاستيعاب» وأورده ابن هشام في «السيرة» والزبير بن بكار في «نسب قريش» بصيغ تتفاوت قليلاً خلاصتها أنه أوصى سرية، أو عدة سرايا، إذا ظفروا بهبار بن الأسود أن يحرقوه. ثم استأنف: لايعذب بالنار إلا الله. وأمرهم بقطع يديه ورجليه بدلاً من ذلك(٤١).

وكان هبار من بلطجية قريش وللنبي ثأر شخصي معه لأنه طارد ابنته زينب عندما هاجرت من مكة لتلتحق بوالدها وضربها فسقطت من بعيرها. وكانت حاملاً فأجهضت. ويختص هذا الحديث بالنهي عن الاعدام حرقاً. (ظفر محمد بهبار في فتح مكة وعفا عنه).

- أحاديث وردت عن طريق الشيعة. فيها رواية لليعقوبي تؤكد النهي عن التعذيب لأي سبب كان. وحديث في نهج البلاغة بالنهي عن المثلة، وآخر عن أئمة أهل البيت في معاقبة مرتكبي التعذيب بالسجن المؤبد(٤٢).

---

(٣٩) صحيح مسلم ٣٢/٨. سنن أبو داود - باب الجهاد.

(٤٠) السيرة ٤٠٩/٢. الترمذي - باب في النهي عن المثلة. قال عن الحديث حسن صحيح.

(٤١) الاستيعاب ٢/ ٦١٦. سيرة ابن هشام ٢/ ٦٤٩. ذيل المذيل (المنتخب) ملحق بالجزء الثامن - الأخير- من تاريخ الطبري. أبو داود، ٢/ ٧٩: لم يذكر هباراً باسمه.

مسند أحمد - الحديث ٨٠٥٤

(٤٢) تاريخ اليعقوبي ١١١/٢.

نهج البلاغة (محمد عبده) ٨٧/٢. مفتاح الكتب الأربعة ٢٢٤/٥ عن الكافي.

تتصل بهذه الفئة من الأحاديث فئة أخرى حرمت ضرب العبيد وتعذيبهم. منها:

- حديث لليعقوبي(٤٣):

«ألا أخبركم بشرار الناس؟ من أكل وحده ومنع رفده وجلد عبده».

(الرفد: العطاء).

- حديث عمر بن شعيب، أخرجه ابن ماجة(٤٤):

«جاء رجل إلى النبي صارخاً. فقال رسول الله: مالك؟ قال: سيدي رآني أقبل جارية له فجب مذاكيري. فقال النبي: علي بالرجل. فطلب فلم يقدر عليه. فقال رسول الله للعبد: اذهب فأنت حر». (المذاكير: الأعضاء التناسلية للرجل).

- حديث هلال بن عسّاف، أخرجه مسلم وابن عبد البر(٤٥):

كنا نبيع البُر في دار سويد بن مُقرن فخرجت جارية وقالت لرجل منا كلمة فلطمها. فغضب سويد وقال: لطمت وجهها؟ لقد رأيتُني سابع سبعة من إخواني مع رسول الله مالنا إلا خادم واحدة فلطمها أحدنا فأمرنا رسول الله فأعتقناها. (البر، بضم الباء، القمح).

- حديث أخرجه أبو داود في «السنن»(٤٦):

«من لطم مملوكه فكفارته أن يعتقه».

- حديث مقارب أخرجه الخطيب في «تاريخ بغداد»(٤٧):

«من ضرب عبده في غير حد حتى يسيل دمه فكفارته عتقه».

وهناك جملة أخرى من الأحاديث بشأن تعذيب الحيوان. منها:

- حديث سعيد بن جُبير، أخرجه الدارمي في «السنن»(٤٨):

«خرجت مع ابن عمر في طريق المدينة فإذا غِلمه يرمون دجاجة. فقال ابن عمر من فعل هذا؟ فتفرقوا. فقال: إن رسول الله لعن من مثّل بالحيوان».

---

(٤٣) تاريخ اليعقوبي ٦٤/٢.

(٤٤) سنن ابن ماجة ص ٨٩٤.

(٤٥) الاستيعاب، ٥٩٤/٢. صحيح مسلم ٩١/٥. واخرج أبو داود حديثاً في نفس المعنى.

(٤٦) سنن أبو داود - باب الحدود.

(٤٧) تاريخ بغداد ١٦٢/٨.

(٤٨) نفسه ٢٥٣. سنن أبو داود - باب الجهاد.

- حديث أبو أيوب الأنصاري أخرجه الدارمي وأبو داود(٤٩):

«سمعت رسول الله قد نهى عن قتل الصبر. فوالذي نفسي بيده لو كانت دجاجة ماصبّرتها». (قتل الصبر هو القتل البطيء بوسائل التعذيب).

ولهذا الحديث صيغة أخرى في صحيح مسلم تفيد بأن النبي نهى أن «تصبّر البهائم» وثالثة في سنن الدارمي تفيد أنه نهى عن المجثّمة أي المصبورة(٥٠).

إن هذه الروايات تحظى بتوثيق علماء الجرح والتعديل من حيث السند ولم يرد بشأنها مايثير الشك في المصادر التي تناولت الأحاديث الموضوعة أو الضعيفة كاللآلئ المصنوعة للسيوطي والفوائد المجموعة للشوكاني. لكن توثيق السند، رغم أهميته، ليس حاسماً في تصويب الرواية. ونحن نضع في حسابنا: ١- اتجاهات الفرق المعارضة وبعض المتنورين الذين وقفوا ضد الارهاب ومايحتمل أن تثيره من الحاجة إلى مبادئ شرعية تسند وقفتهم. وفي تاريخ الحديث أمثلة كثيرة على ذلك. ٢- وقائع المثلة في السيرة. وهي تعارض منطوق الأحاديث المذكورة. وقد جرى المستشرقون على الاستفادة من هذا التعارض للتشكيك بالأحاديث. وثمة مع ذلك حجة مقابلة لدى الطرف الرسمي - السلطة المعذبة- إلى شرعنة سياساته يمكن أن تقف وراء رواية هذه الوقائع في السيرة وتخضعها لنفس القدر من التشكيك. على أني لاأرى مسوغاً لتصميم أحادي يمكن أن تغرى به الرغبة في تجاوز أي من هذه الروايات، التي نقلت إلينا في مصادر معتمدة لايصح إخضاعها للتشكيك الاعتباطي. وتعارض التوجيه والممارسة لايكفي هنا للترجيح بالنظر لاختلاف الدوافع والظروف التي تحكم كلاً منها، ولأن منحى الانفصام بين الفكر والسلوك، كمنحى سائد بدرجات متفاوتة في تاريخ الوعي البشري يمنع من المعايرة بينهما.

مهما يكن من شيء، فقد تقبل الفقهاء هذه الأحاديث واعتبروها نصاً قاطعاً في تحريم التعذيب. ولاشك أنهم نظروا إلى ماصدر عن النبي في هذا الشأن من خصوصياته التي لاتندرج في عداد السنة. وبنيت على ذلك جملة من الأحكام الفقهية تناولت قضايا التحقيق والعقوبات وأمور الحرب سنلم بها في السطور الآتية:

---

(٤٩) صحيح مسلم ٧٢/٦، ٧٣. الدارمي ٢٥٣.

المسند. حديث ٥٦٦١، ٥٩٥٦. وفيه أيضاً حديث النهي عن التصبير رقم ٥٦٨٢.

وسائل الاعدام:

لم يتطلع الفقهاء المسلمون إلى يوم تلغى فيه عقوبة الاعدام، مفترضين الضرورة الأبدية للعقوبات مادام الانسان مزيجاً من الخير والشر. وإنما تداولوا حديثاً نبوياً يقول: «أعف الناس قِتْلَة أهل الإيمان» أي أن المؤمن إذا اضطر إلى القتل نفذه بأقل الوسائل إيلاماً. وقد استنتج منه ابن تيمية أن القتل المشروع هو ضرب الرقبة بالسيف ونحوه لأن ذلك أوحى أنواع القتل – يقصد أسرع بحيث لايتعذب المحكوم به(٥١). وينبني على هذا أن الاعدام يجب أن ينفذ بالسيف مادام الوسيلة الأقل إيلاماً، فإذا وجدت وسيلة أخرى حلت محله. وهو المستفاد من الحديث. ولم يلتفت الفقهاء إلى تعارض هذا الحكم مع حكمين بالقتل يقترنان بالتعذيب. أولهما حكم قطاع الطرق، المنصوص عليه في القرآن، بقطع اليدين والرجلين والصلب وهو يقتضي قتلهم بهذه الطريقة. إلا أن جمهور الفقهاء، جعلوا الصلب بعد القتل. وقد أوله ابن تيمية برفعهم على مكان عال ليراهم الناس ويشتهر أمرهم(٥٢). لكن القتل بقطع الأطراف هو بحد ذاته تعذيب. ولم يكن للفقهاء الذين حرموا التعذيب إلا الامتثال لهذا الحكم بسبب صدوره عن الوحي الالهي.

الحكم الآخر هو رجم الزاني والزانية المحصنين – أي المتزوجين وهي ذات أصل سومري وكانت تفرض على المرأة المراهطة. وانتقلت إلى المسلمين عن طريق التوراة. وينص هذا الحكم على الرجم حتى الموت. وكانت عقوبة الزانية المحصنة حبسها في منزلها حتى الموت وفقاً لنص الآية (١٥) من سورة النساء، ثم نسخت بالرجم. وقد أثار حكم الرجم التباسات ناشئة عن شناعته من جهة وعدم النص عليه في القرآن من جهة أخرى، فأنكره فريق من المسلمين بينهم الخوارج وتساهل آخرون في تنفيذه ويبدو أن القائلين به شعروا بالحاجة أمام الإنكار، إلى توكيد وروده في الكتاب والسنة فقالوا إن حكم الرجم منصوص عليه في آية منسوخة التلاوة باقية الحكم (*). ونص الآية كما ترد في مصادر التفسير والناسخ والمنسوخ منسوبة إلى عمر بن الخطاب:

﴿والشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالاً من الله والله عزيز حكيم﴾.

---

(٥١) السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية ص ٧٧-٧٨.

(٥٢) نفسه ٧٨. قال ابن تيمية إن بعض الفقهاء قالوا بالقتل أثناء الصلب خلافاً لقول جمهورهم.

(*) الآية المنسوخة التلاوة الباقية الحكم، هي التي حذفت من القرآن مع بقاء حكمها سارياً.

وقد نسخت تلاوة الآية برفعها من القرآن مع بقاء حكمها. ولاسبيل إلى البت في صحة هذه الرواية لأن أسلوب الآية المدعاة من الركاكة بحيث يصعب القول إنها صادرة عن مؤلف القرآن. ويزداد الأمر التباساً حين يراد منا أن نقبل بأن آية باقية التلاوة (الآية ١٥ من سورة النساء)تنسخها آية منسوخة التلاوة (اية الرجم) مما لانجد له نظيراً في الناسخ والمنسوخ.على أن مصادر الحديث والسنة اشتملت على وقائع نفذ فيها الحكم على يد النبي وبعض الأحاديث التي تصرح به، مما يعزز الاعتقاد بوروده كحكم شرعي منصوص عليه في الأصول. وعندئذ قد يكون من المعقول أن يقال بأن الآية ١٥ من سورة النساء قد نسخت بالسنة. ويوافق معظم الأصوليين على أن السنة تنسخ القرآن. على أننا نعثر في «طبقات الصوفية» للسُبكي أن الصحابي عبد الله بين أبي أوفى سئل إن كان النبي قد رجم فقال نعم. فسئل: بعدما نزلت سورة النور أم قبلها؟ فقال لاأدري (ص٣٣٣) وتعزز هذه الرواية الشك في الرجم لأن سورة النور اقتصرت على عقوبة الجلد.

ونظراً لتحريم الاجتهاد في موضع النص لم يكن ميسوراً إعلان رأي ما بشأن هاتين العقوبتين. ولعل الفقهاء قد وضعوهما على ملاك الاستثناء من حكم الحديث، وهو عام في سائر الأحكام التي قال الفقهاء بوجوب تنفيذها بضربة واحدة سريعة بالسيف.

ويبدو التمسك بهذا الحديث موجهاً ضد وسائل الاعدام التي شاعت بعد الراشدين وهي الاعدام بالتعذيب. وبناء على نفس الاعتبارات حرم الفقهاء الاعدام بالنار. وقد استندوا إلى حديث هبار، ولم يجعلوا أفعال أبو بكر سابقة وإنما اعتذروا له باحتمال عدم سماعه بالحديث. كذلك لم يعتدوا بروايات حرق المرتدين على يد علي بن أبي طالب لأن الأحكام الشرعية لاتؤخذ عندهم من مصادر التاريخ العام، لاسيما وأن هناك رو ايات تفيد أن كلاً من أبو بكر وعلي نهى عن المثلة(٥٣).

---

(٥٣) أورد الطبري كتابين من أبو بكر إلى المهاجرين أمية قائد الجيش المبعوث إلى اليمن في حروب الردة بعد أن بلغه أنه عذب مغنيتين غنت إحداهما بهجاء النبي والأخرى بهجاء المسلمين. في الكتاب الأول استصغر أبو بكر عقاب المغنية بالتعذيب وقال إن حكمها هو القتل لأن حد الأنبياء ليس يشبه الحدود. وفي الثاني استعظمه قائلاً: إن كانت ممن تدعي الاسلام فأدب وتقدمة دون المثلة، وإن كانت ذمية فما صفحت عنه من الشرك أعظم. واختتم الكتاب بالنهي عن المثلة إلا في القصاص...ج٢/٥٠٠. وأورد ابن سعيد في «الطبقات» ج٢ق٢ ص٢٣ (ط بروكلمان ليدن) والطَبَرْسي في «إعلام الورى» ص١٢ وصية لعلي بعدم تعذيب ابن ملجم والاكتفاء بقتله قصاصاً.

التعذيب مقابلة بالمثل:

أخرج الترمُذي في باب الديات من صحيحه أن يهودياً قبض على جارية محلاة فرضخ رأسها بحجر وأخذ ماعليها من الحلى. وقد ماتت الجارية. وقبض على اليهودي فأمر النبي به فقتل بنفس الطريقة - رضخ رأسه بين حجرين. وعقب الترمذي على الخبر: حديث حسن صحيح. والعمل على هذا عند أهل العلم وهو قول أحمد واسحق. وقال بعض أهل العلم لاقود - قصاص - إلا بالسيف(٥٤).

يبدو من هذا الحادث، وخبر العرنيين - الذي أشرنا إليه آنفاً- جواز القتل تعذيباً على سبيل المقابلة بالمثل عند بعض الفقهاء. وقد صرح ابن تيمية بذلك، لكنه قال إن الترك أفضل(٥٥).

وينقل عن أبو بكر عدم جواز المقابلة بالمثل في العلاقات الخارجية، وقد أورد الاقسرائي عن عقبة بن عامر الجُهَني أنه قدم على أبي بكر برأس لأحد بطارقة الروم فأنكر ذلك. فقال له: إنهم يفعلون ذلك بنا. فأجابه: فلا استنان بفارس والروم(٥٦). وقال الاقسرائي في معرض ذلك انهم حرموا حمل رؤوس الكفار لأنه مثلة. كذلك يتفق الفقهاء على عدم جواز المقابلة بالمثل في مسألة الرهائن. وهي أن يكون لدى المسلمين وعدوهم رهائن متقابلة فإذا قتل العدو رهائن المسلمين لم يجز قتل رهائن الكفار. وإنما يحبسون حتى يسلموا، أو يصيروا ذمة - أي يقبلوا رعوية الدولة الاسلامية، وعندئذٍ يخلّى عنهم(٥٧). ومرد عدم الجواز هو المسؤولية الفردية عن العمل الجنائي، مما يدخله في باب القصاص الجماعي، وهو ممنوع في الشريعة بنص القرآن: «ولاتزر وازرة وزر أخرى» مالم يثبت ارتكاب الرهائن جرائم توجب العقوبة، وعندئذ يعاقبون قصاصاً على فعل صدر منهم.

---

(٥٤) الحديث الحسن الصحيح من مصطلحات الترمذي، ويقصد به الحديث الموثق السند الخالي من المطاعن والهنات - وهو شرط الصحيح - ولكن الوارد من طريق واحد، وهو شرط الحسن. فهو حديث حسن في مرتبة الصحيح.

(٥٥) السياسة الشرعية ص ٧٨.

(٥٦) الاقسرائي الحنفي (سعيد بن اسماعيل)، «سياسة الدنيا والدين» مخطوط في مكتبة الأوقاف ببغداد.

رقم ٦٤٠، ورقة ٣٨. والحديث أخرجه البيهقي في كتاب السير من سننه. -الاستنان: الاقتداء.

(٥٧) انظر: أبو يعلى «الأحكام السلطانية». القاهرة ١٣٥٧ هـ ص٣٣.

أبو عبيد «الأموال» القاهرة ١٩٧٥ م ص٢١١.

التعذيب دون القتل:

حرمه الفقهاء بجميع أشكاله استناداً إلى النهي العام عن المثلة. وهويشمل تعذيب الاعتراف والعقوبة وتعذيب العبد وغير ذلك. وفيما يتعلق بالأول قال أبو يوسف إن الاعتراف الناشئ عن ضرب المتهم وإيذائه لايعتد به(٥٨). وهو ماقاله المحقق الحلي – من فقهاء الامامية– في باب الحدود من «المختصر النافع» بأن السارق إذا أقر بالسرقة تحت الضرب لاتقطع يده. وفرق بعض الفقهاء بين ضرب المتهم وتعذيبه بالوسائل الأخرى، فحرموا الأخيرة إطلاقاً وتسامحوا في الأول – الضرب. فقد أجاز ابن تيمية ضرب اللصوص لاستخراج الأموال منهم(٥٩). ووضع الماوردي قاعدة عامة بشأن الضرب تضمنت جوازه مع قوة التهمة، أي أن تكون هناك دلائل ترجح صدور الفعل عن المتهم. على أن يكون ضرب تعزير لاضرب حد.. أي دون القدر الأدنى للعقوبات الشرعية وهو أربعون سوطاً. ووضع الماوردي للضرب هدفين: أن يضرب ليصدق عن حاله، وأن يضرب ليقر. والأول هو أن يقدم إجابات صحيحة عن أمور أخرى يحتاج المحقق إلى معرفتها في مجرى التحقيق. فإذا ضرب لهذا الغرض أخذت إفادته بالاعتبار. أما إذا ضرب ليقر فإن إقراره لايصح. لكن الماوردي يفترض حالة ثالثة هي أن يضرب ليصدق عن حاله فيتجاوز ذلك إلى الإقرار – دون أن يكون هو المقصود من الضرب. وعندئذ يقطع ضربه ويعاد إقراره. فإذا بقي على الإقرار أُخذ به، وإذا أنكر جاز للمحقق أن يعمل بالاقرار الأول ولكن مع الكراهية(٦٠) وهنا يتسامح الماوردي فيعطي المحقق فرصة للاستفادة من الإقرار بالضرب على أن يكون الغرض من الضرب هو الاخبار عن أموره العامة وليس الاقرار بالتهمة. وهذا اجتهاد من الماوردي المعروف أنه شافعي المذهب. والشافعي لايوافق على الضرب، وكذا أبو حنيفة ومالك وهو موقف الامامية أيضاً كما أسلفنا عن المحقق الحلي. لكن المالكية أجازوه خلافاً لامامهم وقالوا في اجازته بأنه يكون سبباً في الازدجار حتى لايكثر الاقدام على الجرائم(٦١).

التعذيب للعقوبة غير مسموح به خارج العقوبات المنصوص عليها .واعتبر الفقهاء ماصدر عن الحكام المسلمين بعد الراشدين مخالفاً للشرع، لاسيما في الجرائم السياسية والمخالفات التي تمس شخص الحاكم. وقد عني الفقهاء بهذه المعضلة أكثر

---

(٥٨) «الخراج» . ط القاهرة ١٣٥٢ هـ . ص ١٧٥. (٥٩) السياسة الشرعية ص ٨٥.

(٦٠) الأحكام السلطانية ص ٢٤٣. (٦١) الشاطبي، «الاعتصام» القاهرة ١٩١٣، ٢/٢٩٤ – ٢٩٥.

من غيرهم من فئات المثقفين المسلمين بحكم اختصاصهم كرجال قانون (وهم بهذه الصفة يتميزون عن كونهم رجال دين) وقاموا حينذاك بالدور الذي تقوم به منظمات حقوق الانسان، ولو أنهم أخفقوا مثلها في صد هذه الموجة الجنونية التي لاتزال تعصف بالكثير من البلدان. وتحتوي مصادر الفقه والحديث على مادة وفيرة مضادة للتعذيب ربما تكون أكثر إشراقاً لو أن الفقهاء تجرأوا على إعادة النظر في بعض العقوبات الشرعية كالرجم والقطع لما فيها من عناصر المثلة. وقد مر بنا مع ذلك أنهم اختلفوا حول الرجم حيث أنكره بعض فقهاء الخوارج، ووضع آخرون لتنفيذه شروطاً تؤدي مراعاتها إلى تقليص مداه، فقد اشترطوا لثبوت الزنا أربعة شهود، وهو شرط أصلي في الشريعة ولكن معظم الفقهاء ذهب إلى إثقاله بشرط إضافي وهو أن يكون الشاهد قد رأى فعل الزنا عياناً، أي أن «يرى الميل في المكحلة» كما تعبر عنه عبارة تنسب إلى عمر بن الخطاب في قصة زنا المغيرة بن شعبة، دون الوقوف على الهيئة الظاهرة للجماع، أي المضاجعة. ومن المؤكد أن هذا لن يتهيأ للمشاهد حتى في حدائق أوروبا العامة ناهيك عن أن يكون في المجتمع الاسلامي. والفقهاء على اتفاق في أن الرجل والمرأة إذا وجدا في لحاف واحد وكانا غير زوجين يعاقبان بالتعزير فقط(٦٢).

إن عقوبة الرجم هي كما قلنا للزاني المحصن. أما العزّاب فيعاقبون بالجلد مئة سوط. وقد وضعت للجلد شروط تخفف من أضراره هي(٦٣):

١- أن يجلد بسوط خفيف بين الشدة واللين.

٢- أن لايجرد من ثيابه إلا ماكان منها ثخيناً كالفرو.

٣- أن لايضرب في الحر الشديد والبرد الشديد وإنما عند اعتدال الهواء.

٤- تجنب المواضع المهلكة كالوجه والبطن.

٥- أن يضرب قاعداً مع عدم المد والغل والقيد.

٦- يجوز تقسيط الجلدات إلى خمسة أيام.

---

(٦٢) ابن عمار الكافي الاباضي، «الموجز» من كتب الخوارج، تحـ. عمارالطالبي. الشركة الوطنية للتوزيع - الجزائر، ١٩٧٨ ٢/٢١١.

(٦٣) ملخصاً عن: تفسير الرازي - المختصر النافع - المحاضرات والمحاورات (مخطوطة تنسب للسيوطي في مكتبتي باريس الأهلية وأوقاف بغداد).

(«المغني» لابن قدامة، ط٣ القاهرة ١٣٦٧ هـ، ٨/٣١٢.

ومع هذه الشروط لايبقى للجلد مفعول سوى دلالته الأدبية الماسة بكرامة الانسان وهو ماأدى بالقوانين الحديثة إلى إلغائه في معظم المجتمعات. وللفقهاء تقييدات إضافية للعقوبات. فقد قال أبو حنيفة أن السكران لايجلد إلا إذا بلغ في سكره حداً لايفرق فيه بين السماء والأرض أو بين الرجل والمرأة(٦٤). والمعروف عن أبو حنيفة أنه أباح النبيذ. وقد استفاد الناس من هذه الرخصة. وفي «محاضرات» الراغب الاصفهاني أن رجلاً لقيه في الطريق وهو سكران من النبيذ فقال: ياأبا حنيفة يا ابن الزانية قد شربت النبيذ بفتواك! بينما أثارت هذه الفتوى زوبعة بين أتباعه فضلاً عن خصومه(٦٥). وقال الفقهاء إن السارق لايقطع إلا إذا سرق من مال محرز. والمحرز أن يكون مقفلاً أو مدفوناً من مالكه. ولذا لايقطع من سرق الكعبة أو المسجد أو بيت المال لعدم توفر شرط الاحراز فيها. كما لايقطع سارق البساتين والزروع. وكذا من سرق من حرز هتكه غيره(٦٦). ولايقطع سارق المواد التي يسرع إليها التلف كاللحم والفواكه وسارق المباح الكثير كالخشب(٦٧). وحددوا معنى السرقة بأخذ المال على سبيل الخفية والاستتار فإن اختلس أو نشل لم يكن سارقاً ولاقطع عليه(٦٨). ويشمل هذا الحكم النشالين أو الطرارين. ولايستفاد من هذا إباحة السرقة في هذه الأمور فالمقصود هو عقوبة القطع فإذا لم تتوفر شروطها عوقب السارق بعقوبات أخف كالحبس أوالتعزير.

وقال أبو حنيفة بعدم العقوبة على اللواط في رواية(٦٩) ، وفي أخرى بالجلد مادون الحد المقرر للزاني(٧٠). ويروى عنه أنه قال من استأجر امرأة ليزني بها لايُحد لأن العقد يصير شبهة(٧١). يقصد أن عقد الاستئجار هو كعقد الزواج، لأنه يتضمن ركنين هما المهر الذي يدفع للمرأة في شكل أجرة، والتراضي بينهما. وأخذ الأجرة دليل مادي على رضا المرأة. وفي المحلى لابن حزم أن أبا حنيفة لم ير الزنى إلا ماكان مطارفة، وأما ماكان فيه عطاء أو استئجار فليس زنا ولاحد فيه. وقد استند في هذا

---

(٦٥) قال ابو سعيد السيرافي، وكان حنفياً، في حديث عن إباحة ابو حنيفة للنبيذ: ولأبي حنيفة مسائل لاارتضيها له وقد خالفه فيها أعيان أصحابه والناقلة لمذهبه. معجم الأدباء لياقوت ٧/ ١٧٠.

(٦٦) انظر: أبواب الحدود في «المختصر النافع» وأحكام الماوردي السلطانية. كذلك: المغني لابن قدامة - أعلاه - ٨/ ٢٥٣.

(٦٧) الاقسرائي. المصدر أعلاه.

(٦٨) المغني لابن قدامة - أعلاه- ٨/٢٤٠.

(٦٩) نفسه ١٨٨/٨ - ١٨٩.

(٧٠) المحلى لابن حزم، القاهرة ١٣٤٧ هـ، ٣٨٢/١١.

(٧١) أبو المعالي الجويني (إمام الحرمين)، «مغيث الخلق في ترجيح القول الحق» القاهرة ١٩٣٤ ص٤٤

إلى خبر الجائعة التي أتت راعياً فسألته الطعام فأبى عليها حتى تعطيه نفسها فوافقت. ثم جاءت إلى عمر (بن الخطاب) فأخبرته فقال: مهر. ودرأ عنها الحد(٧٢). ولايعني هذا القول من أبو حنيفة إباحة البغاء. ويجب على أي حال أن يفهم في ضوء الاتجاه إلى تقليص حالات تطبيق العقوبة على الزنا، مع مايحمله من التفريق بين زنا الرغبة وزنا الحاجة - انظر الهامش.

يقصد بالمطارفة ماكان عن مجرد رغبة عابثة. ورواية ابن حزم أقرب إلى المعقول. وهي بحسب قصة الجائعة المنقولة عن عمر حكم خاص بالمرأة المزني بها دون الرجل، لأنها زنت اضطراراً - لامطارفة- وهذا لايرفع العقوبة عن الراعي الذي لاتذكر الرواية حكمه، إذ يبدو إنه كان مجهولاً لعمر، وإلا لكان من المفروض أن يقع عليه الحد. ورواية الجويني تفيد أن عدم العقوبة يشمل الرجل ويجب عدم الوثوق بها لأن كتابه مكرس للتشنيع بأبو حنيفة وليس لدراسة الأحكام الفقهية.

ويمكن أن نفهم من مجمل هذه الأقوال أن أبو حنيفة يريد رفع العقوبة عن المرأة التي تزني اضطراراً. وبالطبع فهذا يشمل البغايا لأن زناهن للحاجة وليس للرغبة. ولابد أن العقوبة لاتسقط عن الرجل (الفاعل) لعدم توفر هذا القيد.

ويمكننا أن نرصد اتجاهاً عاماً بين الفقهاء في التشدد في جرائم القتل العمد وقطع الطريق والتساهل فيما عداها. وهناك قاعدة تقول: يخير الشهود (أي من شهدوا الجريمة) بين إقامة الحد عند الإمام وبين الستر على المشهود عليه واستتابته، بحسب المصلحة؛ فإن ترجح عندهم أنه يتوب ستروه وإن كان في ترك الحد عليه ضرر للناس كان الراجح رفعه إلى الإمام(٧٣). وتعطي هذه القاعدة دوراً للجمهور في معالجة الجريمة دون رفعها إلى السلطة. ولم يحدد صنف الجرائم المشمولة بهذا الإجراء لكن الإشارة إلى مافيه «ضررللناس» يمكن أن تنسحب على جرائم القتل والسرقة التي لايجوز التستر على فاعلها ولابد بالتالي أن يكون المقصود هنا هو الجرائم الشخصية التي يسميها القرآن «فواحش» وهي الزنا وشرب الخمر ومأشبه.

وللقاعدة المذكورة أصل في القرآن هو الآية ١٦ من سورة النساء:

﴿واللذان يأتيانها منكم فآذوهما. فإن تابا وأصلحا فاعرضوا عنهما. إن الله كان تواباً رحيماً﴾.

---

(٧٢) المحلى - أعلاه - ١١/ ٢٥٠.

(٧٣) المقدسي، حاشية على «المقنع» لابن قدامة. السلفية ١٣٨٢، ٣/ ٤٤٤-٤٤٥.

والاشارة إلى الرجل والمرأة. وقد ذكر الزمخشري في تفسير هذه الآية إن المراد بالإيذاء ذمهما وتعنيفهما وتهديدهما بالرفع إلى الأمام. فإن تابا قبل الرفع إلى الأمام فاعرضوا عنهما ولاتتعرضوا لهما[٧٤]. وقد وردت روايات تتضمن هذا المعنى. ففي طبقات ابن سعد عن عبد الرحمن بن حرملة أنه جاء إلى سعيد بن المسيب يسأله: وجدت رجلاً سكراناً أفتراه يسعني أن لاأرفعه إلى السلطان؟ فقال له سعيد: إن استطعت أن تستره بثوبك فاستره[٧٥]. ويورد ابن سعد توجيهاً لعمر بن عبد العزيز بعدم التعرض لمرتكبي الفواحش وراء البيوت[٧٦]. وأشار الغزالي في «إحياء علوم الدين» إلى أن النبي شجع المقارفين على الستر والانكار[٧٧]. وقد ورد هذا التوجيه في حديث أخرجه مالك في الموطأ نصه: «من أتى شيئاً من هذه القاذورات فليستتر بستر الله. فإن من أبدى لنا صفحته نقم عليه كتاب الله»[٧٨]. وربما أمكننا استبعاد صحة هذا الحديث إذا استبعدنا كون النبي كان مجرد وكيل تنفيذ فهو يسعى لتخفيف قسوة أحكام شرعها غيره. لكن الحديث على أي حال ينسجم مع القاعدة الفقهية المذكورة.

وأوردت مصادر الفقه والحديث قول النبي: «تدرأ، أو ادرأوا، الحدود بالشبهات». ويشتمل هذا الحديث على مبدأ قضائي هام هو تفسير الشك لمصلحة المتهم. ويقول ابن حزم إن أشد الفقهاء قولاً بمضمونه واستعمالاً له هو أبو حنيفة وأصحابه، ثم مالك، ثم الشافعي[٧٩].

وشدد الفقهاء على مسألة تعذيب العبيد. وقد استعرضنا بعض الأحاديث المتعلقة بذلك. وهناك اتفاق عام على تحريم الخصاء لأنه مثلة. ويعتبر العبد منعتقاً تلقائياً إذا خصاه مولاه. ولهذا السبب لم تزدهرتجارة الخصيان في العالم الاسلامي آنذاك رغم الحاجة إلى هذا الصنف من العبيد. ويقول أنجلز في «أصل العائلة» إن الأندلسيين كانوا يحصلون على حاجتهم من الخصيان من الامبراطورية الجرمانية المقدسة التي تخصصت في هذه التجارة[٨٠] وينعتق العبد تلقائياً كذلك إذا عذبه

---

(٧٤) الكشاف ١/ ٢٥٦ تفسير سورة النساء.

(٧٥) ابن سعد، ط ليدن، ٩٩/٥.

(٧٦) نفسه ٥/ ٢٦٩

(٧٧) إحياء علوم الدين ١٢٠/٣.

(٧٨) الموطأ ص ٣٣٥.

(٧٩) المحلى ١١/ ١٥٣.

(٨٠) انظر الهامش في ص ٣١٥ من النص الانكليزي المنشور ضمن الأعمال المختارة Selected Works لكارل ماركس وفريدريك أنجلز. دارالتقدم ، موسكو ١٩٧٦ ولمراجعته في الترجمات العربية – التي لايتوفر لدي شيء منها في الوقت الحاضر لوجودي خارج العالم العربي – يُنظر فصل نشوء الدولة عند الجرمان.

مولاه على رأي الامامية. وحرموا الضرب واللطم للعبيد ولكن دون أن يرتبوا عليهما الانعتاق مالم يبلغا حد التنكيل، وهو المبالغة في الايلام. كما خففت عقوبة الجلد الشرعية على العبد إلى نصف مقدارها على الحر في الجرائم التي تستوجبها. ويروى عن علي بن أبي طالب إنه قال في تعليل هذا التخفيف: «إن الله أكرم من أن يجمع عليه الرق والحد». واختلفوا على حكم السيد إذا قتل عبده. وقد أخرج النسائي حديثاً يقول (٨١): من قتل عبده قتلناه ومن جدعه جدعناه ومن خصاه خصيناه». والحديث مقبول عند عامة الفقهاء والمحدثين لكنهم تفاوتوا في التزامه نصياً: فسره بعضهم على سبيل الزجر والتغليظ في النهي فلم يعتبروه نصاً في العقوبة وقالوا بعقوبة القاتل بما دون القتل، واحتجوا عليه بخبر في سنن البيهقي يفيد أن رجلاً قتل عبده فجلده النبي ونفاه سنة ومحا سهمه من المسلمين ولم يقتله. وقال آخرون بقتل الحر إذا قتل عبد غيره ومن هؤلاء: أبو حنيفة وسفيان الثوري، في رواية عنه، وابن أبي ليلى والشافعي وداود الظاهري. وقالت فئة ثالثة بقتل السيد إذا قتل عبده ومنهم البخاري وابراهيم النخعي وسفيان الثوري في رواية أخرى عنه. وأهل السنة والامامية على اتفاق بأن الحر لايقتل بالعبد، سواء كان عبده أو عبد غيره. ويكرس رأي هاتين الطائفتين حالة التردي الاشمل في العصور البعد - اسلامية مما يتضح على الخصوص من مقارنته بآراء الفقهاء الذين ذكرنا أسماءهم للتو، وهم معدودون، حسب التصنيف الطائفي المعاصر، من أئمة أهل السنة(٨٢).

وتسقط الحدود بالتقادم. وهو للخمر بزوال ريحته من الفم عند العموم، وشهر عند الشيباني. وللزنا والقذف والسرقة مضي شهر عند الفقهاء الثلاثة والتقادم لايشمل القتل العمد.

---

(٨١) سنن النسائي ٨/٢٠.

(٨٢)يلاحظ هنا أن أتباع الفقهاء الأوائل، ومنهم رؤساء المذاهب الأربعة وأئمة أهل البيت يختلفون حول الكثير من آرائهم. ويرجع هذا من بعض الوجوه إلى اختلاف الروايات عن الفقهاء الذين لم يتركوا مؤلفات. لكننا نجد من جهة أخرى أن الفقهاء المذكورين كانوا قد ظهروا في وقت مبكر من العصور الاسلامية فادلوا بآراء أشكلت على أتباعهم الذين جاؤوا في أطوار متأخرة تبلور فيها الوعي الديني على حساب العقلانية الاجتماعية التي تميز بها معظم فقهاء الطور الأول. ومن هنا نقدهم لبعض آراء أبو حنيفة ، كما مر بنا في الهامش ٦٢، وتعمد بعضهم إخفاءها أو تجاهلها لاسيما في عصور السلفية التركية، وإدراج الشافعي ضمن القائلين بعدم قتل الحر بالعبد رغم أنه نص عليه في «الرسالة» وهي كتابه الفقهي الأرأس. انظر ص ٥٤١ البنود ١٥٨٩ - ١٥٩٤. ط أحمد محمد شاكر، القاهرة ١٩٤٠.

أحكام عامة:

١- منع الخصاء للانسان والحيوان. واعتبروه من واجبات المحتسب الذي يتولى تأديب الخاصي وملاحقته بالقصاص أو الدية في حال حدوث وفاة بسبب الخصاء. وقد طبق المنع بالملموس. فكان أمراء المسلمين وأغنيائهم يحصلون بالشراء على الخصيان المجلوبين من خارج دار الاسلام (انظر الهامش ٧٧).

٢- مراعاة حرمة المنازل بمنع دخولها بغير اذن أهلها. وسمح للمحتسب باقتحام المنزل عند الشك باحتمال وقوع جريمة كأن يصل إلى علم المحتسب أن رجلاً خلا بآخر ليقتله أو احتمال حصول زنا أو لواط. ولايجوز الاقتحام في حال شرب الخمر لأنه من المخالفات الشخصية التي تعني صاحبها وحده. وفي السماح له بذلك في حال الزنا واللواط إشكال لأنها معدودة في المخالفات الشخصية. ولم يوضح النص الفقهي ملابسات الحدث وماإذا كان الفعل على سبيل الاغتصاب.

آراء للغزالي:

الغزالي غير معدود في الفقهاء إنما في الأصوليين (علماء أصول الفقه) وهو قبل هذا فيلسوف ولاهوتي ومتصوف ومفكر اجتماعي وكاتب سياسي. وكتابه «احياء علوم الدين» يجمع هذه الاختصاصات في جملتها. وقد تعرض في الكتاب الخامس من ربع العادات الثاني/ كتاب آداب الألفة والاخوة/ من «الإحياء» إلى كيفية التعامل مع أهل المعاصي وقسمهم لهذا الغرض إلى ثلاثة أقسام:

«**القسم الأول**، وهو أشدها مايتضرر به الناس بالظلم والغصْب وشهادة الزور والغيبة والنميمة وهؤلاء يجب الاعراض عنهم وترك مخالطتهم والانقباض عن معاملتهم لأن المعصية شديدة فيما يرجع إلى إيذاء الخلق. ثم هؤلاء ينقسمون إلى من يظلم في الدماء وإلى من يظلم في الأموال وإلى من يظلم في الأعراض. وبعضها أشد من بعض. فالاستحباب في اهانتهم والاعراض عنهم مؤكد جداً.

القسم الثاني صاحب الماخور الذي يهيء أسباب الفساد ويسهل طرقه على الخلق فهذا لايؤذي الخلق في دنياهم ولكن يفسد بفعله دينهم وإن كان على وفق رضاهم، فهو قريب من الأول ولكنه أخف منه، فإن المعصية بين العبد وبين الله إلى العفو أقرب. ولكن من حيث أنه متعدٍ على الجملة إلى غيره فهو شديد. وهذا أيضاً يقتضي الاهانة والاعراض والمقاطعةَ وترك جواب السلام إذا ظُن أن فيه نوعاً من الزجر له أو لغيره.

القسم الثالث، الذي يفسق في نفسه بشرب خمر أو ترك واجب أو مقارفة محظور يخصه فالأمر أخف. لكنه في وقت مباشرته إن صودف يجب منعه بما يمتنع به منه ولو بالضرب والاستخفاف فإن النهي عن المنكر واجب. فإذا فرغ منه وعُلم أن ذلك من عادته وهو مصر عليه؛ فإن تحقق أن نصحه يمنعه عن العودة إليه وجب النصح وإن لم يتحقق ولكنه كان يرجو فالأفضل النصح والزجر باللطف أو بالتغليظ إن كان هو الأنفع. فاما الاعراض عن جواب سلامه والكف عن مخالطته حيث يُعلم أنه يصر وأن النصح ليس ينفعه فهذا فيه نظر..».

لايذكر الغزالي مايستحق هؤلاء الأصناف من العقوبة بموجب الشرع ويقتصر على مسألة التعامل معهم في المجتمع. وقد شدد على الأفعال التي تمس الناس وتساهل في الأفعال التي يؤذي بها الانسان نفسه دون غيره. وهو الحكم العام عند الفقهاء. والملخص في قولهم: «إن حقوق العباد مبناها على الشح، وحقوق الله مبناها على السعة» وحقوق الله هي أفعال الفرد لنفسه كشرب الخمر وترك الصلاة والزنا ومأأشبه. والحساب على هذه يسير لأن ضررها لايصل إلى الناس.

وقد أسرف الغزالي حين اعتبر البغاء من أفعال النفس التي لايتعدى ضررها إلى الغير، فالبغاء آفة اجتماعية وليس فعلاً فردياً. وإنما حمله عليه تقريره أن العلاقة بين البغي والرجل هي بتراضي الطرفين، ولم ينتبه إلى وضع البغي، الاضطراري في الأصل.

هوية الجلادين والسجانين:

عندما واجه الأمويون مسألة أبطرة الدولة اصطدموا باللقاحية الجاهلية فوجدوا حاجة إلى ترويض العرب حتى يصبحوا رعايا لدولتهم التي لم يألفها الجاهليون. وقد استعانوا لهذا الغرض بعناصر أجنبية سلموها أمر السجون ومهمة الجلادين لاسيما بعد أن تعذر عليهم تأمين مايكفي لهذه المهام من الأفراد العرب. وكان جلادو الأمويين من الأتراك. وإليه يشير فتى عربي هرب من سجن ابن زياد في العراق:

وجاء البخاريون يبتدرونني لهم أعين خُزْر توقَّد كالجمر
عكوف على الأبواب من يؤمروا به فليس براءٍ أهله آخر الدهر

والبخاريون نسبة إلى بخارى، من مدن آسيا الوسطى.

ويصف جعفر بن عُلبة سجناً أموياً كان فيه:

إذا بـــاب دورانٍ تـــرنـــم فـــي الـــدجـــى وشــد بــاغـــلاق علـيـنـا وأقـــفـــال

واظـلـم لـيـــل، قـــام عـلـــج بجلـــجـلٍ يـدور بـه حـــتـى الـصــبـــاح بـإعــمـال

وحـــــراس سـوء مـايـنـامـون حـولـــه فكيـف لمظلـوم بحـيـلـة مـحـتـال

ويـصـبـر فـيـه ذو الـشـجـاعـة والندى على الذل للمـأمـور والعلـج والوالي

والعرب يطلقون العلج على الأعجمي. وقوله: جلجل إشارة إلى المفاتيح لما تحدثه من قرقعة عند استعمالها.

مسؤولية الجلاد :

اختلف الفقهاء في مسؤولية الجلاد فبرأه بعضهم لأنه مأمور وألقوا بالمسؤولية على الآمر فقط. وأشركه آخرون بالاثم. لكن الشيعة يقولون بتجريم الجلاد الذي يعذب السجناء ويحكمون عليه بالحبس الأبدي - التخليد في السجن في اصطلاحهم. ولما تولى عمر بن عبد العزيز الخلافة لم يعاقب الجلاد الذي كان يعمل للخلفاء قبله واكتفى بعزله.

رأي للمؤرخين:

في سياق المعارضة الفقهية للتعذيب، دعا المؤرخ السخاوي إلى تجنب رواية أخباره، «إلا مايضطر المؤرخ إلى إيراده منها بشرط الاشعاربما يقتضي الانكار، إذا أمكن، حتى لايكون تطرقاً لمن لايروم فعل مثله وحجة يحتج بها». وأورد في هذا المعنى خبراً يفيد أن الحجاج قال لأنس بن مالك حدثني بأشد عقوبة عاقب بها النبي. فحدثه بها. فلما بلغ الحسن البصري ذلك قال: وددت أنه لم يحدثه(٨٣). وإنكار البصري لحديث أنس، وهو أي أنس من الصحابة الانتهازيين، مرجعه إلى الخوف من أن يستغل الحجاج تلك العقوبة لتعزيز وسائله الإرهابية أو الاندفاع أكثر في هذا الاتجاه. وأعرب ابن الأثير عن الامتعاض من هذه الأفعال لكنه أدلى برأي مغاير إذ دعا إلى تدوين أخبار الظالمين حتى يعلموا أن أخبارهم تنقل وتبقى على وجه الدهر فريما تركوا الظلم لهذا إن لم يتركوه لله(٨٤). وهنا خلاف في المقصود من الرواية بين

---

(٨٣) الاعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ. بغداد ١٩٧٣ ص ١٢٧.

(٨٤) الكامل في التاريخ ١٢٤/٨.

الحسن وابن الأثير لم يلحظه السخاوي. فابن الأثير يتحدث عن أفعال حكام المسلمين والحسن البصري يقصد الرواية عن النبي. وماأورده من اشكال في هذا الخصوص يتعلق بمسألة القدوة. فالحديث الذي رواه أنس للحجاج يمكن أن يوفر له عذراً في التمادي، كما قلنا، مستمداً من السنة، في حين قد يكون تصرف النبي المروي عنه مأخوذاً في خصوصياته التي لاتعتبر في عداد السنة. وهناك فرق بين أن تروي خبراً عن حاكم عرف بالظلم فتفضحه، وخبراً عن نبي مشرع فتضيف مادة إلى الشريعة. ويبدو السخاوي مع هذا حذراً من أن يستفيد الحكام من رواية وسائل التعذيب فيطبقوها. وهو المستفاد من قوله: حتى لايكون ذلك تطرقاً لمن يروم فعل مثله. وينسحب هذا الحذر على دراستنا هذه، لولا أنني مطمئن إلى أن فن التعذيب الحديث الذي صدره إلينا الغربيون يغني حكامنا عن الرجوع إلى التراث.

❖ ❖ ❖

ملحق للمقارنة

من أجل تكوين فكرة تقريبية عن مستوى التعذيب في الاسلام، نورد أمثلة من التعذيب لدى بعض الأمم الأخرى.

١- الخوزقة والتقطيع:

عرف به الآشوريون الذين تميزوا بوحشية استثنائية من بين الشعوب السامية الأخرى. وكانوا يقتلون أسراهم بإجلاس الأسير على خازوق وقطع يديه ورجليه. ولم تعرف الخوزقة في العصور الاسلامية وإنما أدخلها العثمانيون واتخذوها وسيلة رسمية لتنفيذ حكم الاعدام.

٢- الاعدام حرقاً:

انتشر في عصور أوربا الوسطى. وقد أعدمت جان دارك بهذه الطريقة على يد الانكليز. وأعدم بعض الفلاسفة بأمر الكنيسة في العصور الوسطى وعصر النهضة. وأحرق فيلسوف وعالم ايطالي سنة ١٦١٩ بعد أن مزقوا لسانه لأنه قال بالنظرية الارتقائية التي قال بها معاصره الشيرازي في ايران. وبلغ من أحرقتهم محاكم التفتيش الاسبانية عام ١٤٨٣ وحده ألفي رجل. كما فرض الاعدام حرقاً على السحرة، ويذكر ول ديورانت أن كالفن أعدم بالنار في عام واحد ١٤ امرأة اتهمهن مجمع كرادلة جنيف بتحريض الشيطان على جلب الطاعون للمدينة(٨٥).

٣-الاعدام شياً:

ذكر أنجلز في «حرب الفلاحين» أن دوشا قائد فلاحي هنغاريا عام ١٥١٤ أسر بعد القضاء على ثورته فشوي بإجلاسه على مقعد مسجور. وبعد أن تم شيّه خيّر أتباعه من الأسرى بين الأكل من لحمه أو شيّهم على طريقته. وقد استجاب بعضهم فأكل خلاصاً من الشيّ. والشيّ مارسه العباسيون ضد أسرى القرامطة والزنج كما مر بنا. لكن خيالهم بقي قاصراً عن مضاهاة خيال الأوروبيين في أكل اللحم البشري بعد شيّه.

---

(٨٥) قصة الحضارة ٣٩٠م٦ ص ٢٣٠. الترجمة العربية لمحمد بدران.

وفي ألمانيا رُبط القائد الفلاحي جاكلين رورباخ إلى عمود وأحيط بنار هادئة حتى مات مشوياً(٨٦). وهذه الطريقة يستعملها العراقيون في الوقت الحاضر لشيّ السمك المعروف عندهم بالمزقوف.

٤- سلخ الجلود:

انتشر في التبت على نطاق واسع ضد الأقنان. واستمر حتى تحرير ذلك الإقليم عام ١٩٥١. وقد رأيت بنفسي عام ١٩٧٧ نماذج من الجلود المسلوخة حديثاً حفظت في متحف معهد القوميات المركزي بمدينة بكين.

٥- الصلم والجدع والسمل:

استعملها الإقطاعيون الأوروبيون ضد فلاحيهم. وذكر أنجلز في كتابه الآنف الذكر إنها كانت متداولة بكثرة في الاقطاعيات إلى جانب وسائل أخرى كالتربيع أي تقطيع الجسم إلى أربعة أجزاء وإنفاذ الأسياخ المحماة في الجسد (٨٧).

٦- قنطرة النار:

طريقة صينية قديمة ترجع إلى العصور القبميلادية. وتتم بحفر حفرة واسعة تملأ بالجمر وتمد عليها قنطرة من نحاس تلامس الجمر حتى تسخن، ويؤتى بالضحية فيؤمر بالعبور على القنطرة حافياً، فربما تحملت قدماه النحاس المحترق فاجتاز القنطرة وربما عجز فألقى بنفسه في الحفرة ليموت مشوياً.

٧- وسيلة لتعذيب النساء:

التعذيب للجباية استخدمه الانكليز في الهند ضد العاجزين عن دفع الضرائب من الفلاحين. وكانوا يشركون النساء في التعذيب وقد ابتكروا لهن طريقة مناسبة، متأثرة - كما يبدو- بالخيال الرومانسي للأدب الانكليزي، وهي إدخال قطط صغار في صدورهن. والتعذيب للجباية قد لايتطلب وسائل استثنائية تزيد على هذا. أما التعذيب لأغراض أخرى فلم يخضع لقيود معينة في المستعمرات. وإلى القارئ هذا

---

(٨٦) نفسه ص ١٥٨.

(٨٧) نفسه ص ٥٩ - ٦٠.

النص من رسالة كتبها انجلز إلى ماركس في ١ كانون الأول - ديسمبر ١٨٦٥ حول أعمال الانكليز في جامايكا:

«إن كل بريد يحمل أخباراً أبعث على الذهو ل عن الأفعال الدنيئة المقترفة في جامايكا... ورسائل الضباط الانكليز عن مآثرهم البطولية ضد العبيد العزّل لاتقدر بثمن. إن روح الجيش البريطاني قد ظهرت أخيراً في كل عريها دون حياء البتة».

٨- المهابدة:

حدثت في الصين على يد الامبراطور الأول تشين شي هوانغ، القرن الثالث ق.م وكان قد اعتنق الفلسفة الشرائعية وهي فلسفة ذات توجهات فاشية وأبيد في أعوام حكمه الخمسة عشر أكثر من مليون صيني.

والمهابدة مسلك أوروبي شائع. ولم يقتصر على أهالي المستعمرات والأمريكتين واستراليا بل طبق في الداخل. وقد أمر هنري السابع بإعدام اثني وسبعين ألف متشرد للتخلص منهم فقط. وكانوا من الفلاحين والجنود المسرحين الذين نزلوا إلى المدن بعد أن حولت الأراضي الزراعية إلى مراع (لصناعة النسيج) وسرحت الجيوش التي استخدمها الملوك ضد الاقطاعيين.. (عن الايديولوجيا الالمانية لماركس وانجلز - الطبعة الانكليزية من الأعمال المختارة - دار التقدم موسكو ص ٥٧).

وأشار انجلز إلى أن الجنود البريطانيين كانوا يتخذون من التعذيب وسيلة للتمتع[٨٨].

من المفيد أن نختم هذا الملحق بتعليق من كتاب وليم هويت اقتبسه كارل ماركس في «رأس المال»[٨٩]:

«إن الانتهاكات الهمجية الشنيعة التي يقترفها الرس المسمى مسيحياً في أية بقعة من الدنيا وضد أي شعب تمكنوا من إخضاعه لانظير لها عند أي رس آخر، مهما بلغت فظاظته ومهما كانت جهالته، ومهما بلغ استخفافه بالرحمة والحياء، في أي عصر من عصور الأرض».

---

(٨٨) ينقل مثله عن صدام حسين واخوانه لامه. وهم يتمتعون به ليلاً حين يسكرون

(٨٩) رأس المال - الطبعة الانكليزية لندن ١٩٧٠ ج١ ص ٧٠٣- ٧٠٤.

وكتاب وليم هويت وثيقة تاريخية مريعة عن الفظائع الأوروبية تبدأ مع بداية الاستعمار على أيدي الاسبان في أواخر القرن الخامس عشر وتنتهي حتى تاريخ صدور الكتاب عام ١٨٣٨. ويبدو أن شناعة محتوياته قد حالت دون انتشاره على نطاق واسع وهو يعتبر اليوم في حكم المخطوطات، وقد بحثت عنه في لندن فعثرت بالكاد على نسخة منه في: BRITISH LIBRARY عنوان الكتاب:

COLONIZATION AND CHRISTIANITY, POPULAR HISTORY OF THE TREATMENT OF THE NATIVES BY THE EUROPIN IN ALL THEIR COLONIES.

وقد جاء في مقدمته:

«غرض هذا السفر أن يكشف للجمهور أعظم منظومة إجرام اتساعاً وخرقاً للعادة شهدها العالم حتى الآن».

تعقيب من المؤلف:

أرسل إلي الفنان العراقي المغترب أسعد علي بعد صدور هذا الكتاب إضمامة (البوم) تتضمن صور لأشكال التعذيب في أوربا حتى مطلع القرن التاسع عشر. وبعد أن تصفحته قليلاً طويته وأخرجته من منزلي إذ لم تواتيني الشجاعة على مواصلة النظر فيه. وإنما ساعدني على وصف فنون التعذيب في تاريخنا أنها وردتنا محكية لامصورة.

وأقول في ختام هذا القسم إني كلما خضت في تاريخ هذه الهمجية الكبرى وددت لو أن البشرية لم توجد على الأرض وان الحياة بقيت عند حدود القردة العليا وذلك لأن همجية الانسان معززة بوجود العقل المدبر الذي يفتح أبواب الخيال الاجرامي على مصراعيها. بينما تقتصر همجية الحيوان على تمزيق الفريسة بسرعة تيسيراً لأكلها. ولعل فلاسفة الصين عندما اعتبروا المائز بين الانسان والحيوان هو الاحساس بالعدل وليس العقل كانوا ينظرون إلى أفاعيل العقل التي لانظير لها عند الحيوان غير العاقل.

القسم
الثاني

المقتربات الدينية للتعذيب

التعذيب في الأصل هو أحد أشكال القمع الاجتماعي الذي تسلطه الطبقات على بعضها، فهو محكوم بنفس الدوافع إلى القمع، ولو أنه ليس جزءاً ضرورياً منه لأن القمع تتعدد أشكاله ووسائله تبعاً للظروف والهيئات والأفراد. والتعذيب صدر ويصدر عن فئات وطبقات شتى ومورس ويمارس في أطوار تئريخية ومواقع جغرا فية شتى - كما تختلط دوافعه الاجتماعية بملابسات نفسية وايديولوجية يمكن أن تعطيه صوراً ودرجات متفاوتة تتراوح مابين التعذيب الهمجي البحت، الذي ينصب على الجسد، والتعذيب النفسي الذي ينصب على كرامة الضحية أو شرفه الشخصي أو يطال معتقداته الخاصة به.

والتعذيب في الاسلام لايخرج عن هذا التصميم. أي أنه ليس ممارسة منعزلة خاضعة لبواعث مخصوصة - فوقً تئريخية. لكنه يتميز بإطاريته الناجمة عن العلاقة بالدين، ولابد بالتالي من أن يبعث على تساؤلات تحمل على النظر والتوقف، من قبيل: هل صدر الجلادون المسلمون في اقترافاتهم عن مسلك ديني؟ وهل يمكن القول ان إيمان الجلادين يسجل لدى الاقتراف در جة ما من الهبوط تضعه في مستوى أدنى من الإيمان الشعبي الخاضع للفطرة؟ وهل، أخيراً، يتعارض الد ين بما هو دين مع أخلاقية التعذيب؟

ومع أن هذه الأسئلة تبدو خارجة عن سياق الوعي العام الذي اعتاد على اعتبار الدين نقيضاً للعدوان والنظر إلى الجلادين باعتبارهم عصاة أو فساق لايخافون الله كما يقال في اللغة الشعبية، فإن طرحها والاجابة عليها قد يؤديان بنا إلى الخروج بنتائج مغايرة. وأنا أشعر من جهتي أن التبسيط الشعبي في مسألة شائكة كهذه يقوم

على إغفال التاريخ الشخصي للأديان، فضلاً عن الجهل بالجذور البعيدة للسلوك الديني المحكوم بعوامل معقدة ايديولوجية ونفسية وماأشبه. وسنسعى لهذا الغرض إلى البدء من الجذور لفحصها ثم نصعد منها إلى التاريخ الشخصي للأديان في إضاءة موجزة نأمل أن تنتقل بنا من بساطة الظاهرة إلى بعض الحقائق الضرورية.

❖ ❖ ❖

اقترن الدين منذ بدايته بالقربان. ويتبوأ هذا المنسك مكانة خاصة في مختلف الأديان: كما ظهر في بعض المذاهب الشبه - دينية ومنها المذهب الكونفوشي، وهوليس ديناً في الأصل لأنه لايرتبط بمعبود وينكر وجود الكائنات الروحية، ولكن الكونفوشية تدينت بقدسية مؤسسهاالذي كان يعتقد بوجود شيء من التذاهن بينه وبين السماء، وأخذت هنا بالقرينة على أوسع نطاق.

وكان القربان في الطور البدائي مقتصراً على الحيوانات. ثم ظهرت مع الانتقال إلى المجتمع الطبقي - طور الحضارة- سنة ذبح الانسان التي زاولتها مختلف الأديان في الشرق والغرب. وكان الذبح يشمل أحياناً عبيد وجواري الملك المقدس لكي يدفنوا معه حتى يحين يوم البعث ويعود الملك إلى الحياة فيعود معه عبيده ليواصلوا خدمته كما كان حالهم في الحياة الدنيا. ومن القرابين البشرية المعتادة عرائس الماء وهن فتيات جميلات كان يلقى بهن في الأنهار الهائجة لتسكين غضبها. وكانت متبعة في مصر والصين. وكان ذبح الانسان معمولاً به في الديانة المصرية القديمة حتى زمان المصلح العظيم أخناتون الذي أمر بإلغائه واستبدل به قرابين من الحيوانات بينما استمرت قرابين النيل حتى الفتح الاسلامي حيث ألغيت.

وقد واصلت الأديان تمسكها بالقرينة في طورها الوثني، المساوق غالباً للطور العبودي، على صعيدي الانسان والحيوان. وكانت قرينة الانسان منسكاً مقدساً يتولاه رجال الدين. وعندما ظهرت الأديان السماوية، وما في حكمها من أديان الشرق الأقصى، كان ذبح الانسان قد توقف من زمان بعيد مع التقدم في سلم الوعي الانساني. والمعروف أن الأديان الراقية قد ظهرت في طور متقدم من تاريخ الحضارة تفرعت عنه ظواهر مختلفة في عدة مجالات. وقد تمسكت الأديان السماوية بمنسك القربان وأضفت عليه قداسة أشد اقترنت بالتوسع في ذبح الحيوان. ومن مظاهر ذلك في المسيحية احتواء الكنيسة على مذبح يندرج في عداد أقسامها الرئيسية ويستخدم فيه هذا الاسم بنصه إلى جانب المصطلحات الكنسية ذات المدلول

الروحاني. ومن مظاهره في الاسلام شعائر «البُدْن» وهي قرابين الحج، وكانت منسكاً وثنيّاً فبقّاه الاسلام وشدد عليه. ومنه أخذ اسم «عيد الأضحى»- أكبر الأعياد الاسلامية وأجلها شأناً. وينبغي التنبيه إلى أن هذا التوسع في الذبح لايصدر عن الرغبة في توفير طعام للفقراء لأنه خاضع في الأصل لنزعة القرينة في الأديان ومتوارث فيها، رغم أن المؤثرات الاجتماعية في كل من المسيحية الأولى والاسلام الأول كانت حافزاً وراء الدعوة إلى إطعام الفقراء من هذه الذبائح. وهي بالتالي نتيجة فرعية ظهرت على هامش المنسك. ومن المعلوم أنها تزيد في موسم الحج عن حاجة فقراء الحجاز.

وقد عللت اليهودية هذا المنسك برغبة «يهوه» إله اليهود في شم القُتار وهو ماجعل نوح، تبعاً لاسطورة الطوفان، يقربن حيواناً مشوياً لإرضاء الاله الذي ماإن شم القتار حتى طابت نفسه وسكن غضبه على أهل الأرض. وتتميز أصول الذبح اليهودي بالبشاعة لأنها تشترط للحم الحلال أن يذبح الحيوان نصف ذبحة ويترك حتى يموت موتاً بطيئاً يستفرغ فيه كل دمه. ويرجع ذلك إلى تحريم اليهودية أكل الدم، وهو ماأخذ به الاسلام - بوصفه جزءاً من التقاليد اليهمسيحية - فوضع شروطاً مقاربة للتذكية، أي الذبح بطريقة تؤدي إلى استفراغ دم الحيوان. لكنه تضمن من الجهة الأخرى تعليمات مشددة للتخفيف عن الحيوان تصدر في الأساس عن المنحى الدنيوي - الاجتماعي في الاسلام الأول.



نشأت على هامش القرينة في الأديان عقيدة الفداء. ويرجع أصلها إلى اسطورة اسحق بن ابراهيم بن الخليل. وكان ابراهيم قد تلقى في منامه أمراً بأن يقربن ولده اسحق لربه. وقد روت التوراة هذا الأمر بطريقة اعتيادية تشير إلى احتمال كونه منسكاً معروفاً لمؤلفي التوراة، الذين لابد أنهم كانوا مطلعين على ممارسات قرينة الإنسان في الأديان الوثنية. وقد استنسخ القرآن رواية التوراة فأظهر ابراهيم وابنه قانعين بالأمر الالهي، فلم يتردد الوالد في تنفيذ الأمر، كما لم يحاول الولد أن يتملص منه. لكن الله أسرع فأرسل كبشاً ليذبح بدلاً من اسحق(١). وربما كان لهذه

(١)يسمي عوام العراق مجرة دب اللبانة Milkyway مسحال الكبش ويقصدون بها الطريق الذي سلكه جبرائيل وهو يسحل الكبش الذي جاء به إلى ابراهيم.

الخرافة تعلق ما باصلاح أخناتون الذي منع القرابين البشرية، ومن الجدير بالانتباه أن رواية هذا الحدث في التوراة والقرآن ليس فيها مايُشعر بالاستفظاع حيث يأخذ السرد مساره الاعتيادي ويتابعه المؤمنون كأمر إلهي مفروغ منه، حتى يقترب الحدث من نهايته المأمور بها فيأتي الملك وفي يده كبش ليذبح بدلاً من الولد. ولذلك يقول مفسرو القرآن في تعقيباتهم على هذه الرواية أنه لو ذبح ابراهيم اسحق لصارت سنة فيمن بعده: ان يذبح الآباء أبناءهم بدلاً من الأغنام والماشية. ويعني هذا بدوره أن الحيوان يذبح لا للحاجة وإنما لأجل القربان أو ليكون فداء عن شخص معين. ولذا لاتحدد أحكام القربان مآل لحم الذبيحة لأن المطلوب هنا هو «تفجير دم» كما يقول العامة في العراق. ويطبق هذا المنسك في الوقت الحاضر عند الانتقال إلى مساكن جديدة أو شراء مركبة من سيارة ونحوها وغالباً مايتم غمس الكف في دم الذبيحة وطبعه على بوابة المنزل أو على المركبة.

وقد توسعت فكرة الفداء إلى التعويض عن إنسان بإنسان آخر ولكن على سبيل القضاء والقدر المحدد من قبل السماء. ولتوضيح ذلك أروي هذه الحكاية من كتاب «الفرج بعد الشدة» للتنوخي، من القرن الرابع الهجري وهي عن رجل، يدعى أبو القاسم العلوي كان في سفر ومعه أحد عبيده و كان كل منهما على حمار، وفي الطريق خرج عليهم أسد وتقدم نحو أبو القاسم فتسمر في مكانه بينما راح العبد يصرخ ويستغيث، ويبدو أن الأسد قد تهيج بهذا الصراخ فتوجه نحو العبد واقتلعه من على حماره وعاد به إلى الاجمة. ويذكر التنوخي أن أبو القاسم حين روى هذا الحادث ختم الرواية بقوله: «قد فداني الله بغلامي» وعقب أحد الحاضرين: ألا تعلم أن لحوم بني فاطمة محرمة على السباع؟ ويلاحظ أن المعقب نسي أن لحوم بني فاطمة أبيحت للأمويين والعباسيين.. وعلى أية حال تدل هذه الحكاية على أن الله يتولى بنفسه ذبح بعض الناس لكي ينقذ غيرهم. وليس من الضروري تبعاً لهذا المبدأ أن يكون بين الفادي والمفدي عداوة تستوجب التضحية بأحدهما للآخر، فالقرار في هذا متعلق بحكمة الخالق وإرادته الحرة. لكن الفكر الديني بوصفه فكراً طبقياً يتجه في الغالب نحو جعل الفادي في مرتبة اجتماعية أدنى، كما هو حال أبو القاسم العلوي وغلامه. وقلما يحدث العكس في الأساطير والحكايات الدينية.

إن عقيدة الفداء بحسب حكاية أبو القاسم العلوي تعني التضحية بحياة إنسان لأجل آخر. وقد شكلت العقيدة بهذا التحديد عنصراً من عناصر الوعي الشعبي يعبر عنه في بعض الأحيان بطريقة عدوانية واضحة، حيث يقال في العراق، مثلاً، عند

تعزية حي بميت: راح لك فدوة - أو فدا تبعاً للهجات. وتقوم هذه التعزية على افتراض أن موت إنسان هو بدوره زيادة في عمر إنسان آخر.

وللعقيدة كذلك تعلقات أخروية وظفها رجال الدين لحسابهم ولنقرأ هذا المقتبس من معجم الأدباء لياقوت:

توفي القارئ المحدث أبو بكر أحمد بن الحسين بن مهران في اليوم الذي توفي فيه الفيلسوف أبو الحسن العامري (٣٨١ هـ). قال الحاكم: فحدثني عمر بن أحمد الزاهد قال: سمعت الثقة من أصحابنا يذكر أنه رأى أبا بكر بن الحسين بن مهران رحمه الله في المنام في الليلة التي دفن فيها. قال فقلت: أيها الأستاذ مافعل الله بك؟ فقال: إن الله عز وجل أقام أبا الحسن العامري بحذائي (بجانبي) وقال: هذا فداؤك من النار. ثم ذكر الحاكم باسناد رفعه إلى أبو موسى الأشعري أن رسول الله قال: إذا كان يوم القيامة أعطى الله كل رجل من هذه الأمة رجلاً من الكفار فيقول: هذا فداؤك من النار... وقد علق ياقوت: وهذاالخبر إذا قرن بالرؤيا صار من براهين الشرع(٢).

إن عدم التقيد بالحاجة في تقديم القرابين، مع ربطها بعقيدة الفداء، يكرس نزعة دموية في الأديان ربما كانت صدى بعيداً لمقترب سيكو - اجتماعي ينبغي البحث عنه في مجاهل الانثروبولوجيا. على أننا نجد هذه النزعة تقترن في الأديان السماوية بأصول أخرى وثيقة الصلة بها، وهي:

- مبدأ الابادة الجماعية - العشوائية (المهابدة).
- عقيدة العقاب الأخروي.
- قانون العقوبات (الحدود)

يضاف إلى هذه الأصول الثلاثة عنصر نفساني هو صدور الدين عن أب سماوي مطلق الوجود. وسنحاول تفصيل القول في كل منها..

الابادة العشوائية الجماعية تسمى في الاصطلاح الاسلامي «عذاب الاستئصال» ويقصد به إبادة قوم من العصاة يبعث إليهم نبي فيكذبونه فيعمهم غضب إلهي يطال رجالهم ونساءهم وشيوخهم وأطفالهم، مع مافي ناحيتهم من أحياء نباتية أوحيوانية. وفي العهد القديم -التوراة- أساطير عديدة تضمنت هذه العقوبة وتبناها القرآن بعد أن أضاف إليها أساطير عربية مماثلة. وتبدو استعادة هذه الأساطير في القرآن

---

(٢) ج٣/١٣

متعارضة تماماً مع مبدأ المسؤولية الفردية الذي شرعه «ولاتزر وازرة وزر أخرى». وقد يرد على ذلك بأن التعارض هنا شكلي لأن عذاب الاستئصال يطبق على أساس الإرادة الحرة للخالق، أما مبدأ المسؤولية الفردية فتطبقه الدولة. وحدود الاختصاص، على صعيد القانون، تتباين بين الخالق والدولة لكن التعارض يظل قائماً على الصعيد الأخلاقي كما سنبينه لاحقاً.

أول تطبيق لعذاب الاستئصال هو الطوفان. وتبعاً للاسطورة التوراتية كان الطوفان عقوبة جماعية أهلكت أهل الأرض كلهم، عدا نوح وأهله والنفر الذين آمنوا به ولذا يعتبر نوح في الاسرائيليات(٣) الأب الثاني للبشر. ومع أن دعوة نوح كانت لقومه فإن العقوبة لم تقتصر عليهم. وهنا تعارض آخر مع مبدأ قانوني هام أقره القرآن وهو عدم جواز فرض العقوبة على فعل جرمي لم ينص عليه القانون أو نص عليه في حدود جغرافية معينة ولم يمتد التبليغ به إلى مكان آخر (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً).

بقية الاستئصالات اختصت بأقوام ومواقع دون غيرها. وهو هنا شامل أيضاً لكل الكائنات الحية في الموقع المغضوب عليه. والملحوظ فيه أنه جماعي وعشوائي في نفس الوقت. وقد يعم المذنب والبريء كما قد يعم ضحايا الجرائم المعاقب عليها. ويتضح هذا في قصة لوط حيث طبقت الأديان السماوية حكماً يتناسب مع نزعة القرينة، التي مر الحديث عنها، فهي لم تكتف بأعدام المنحرفين جنسياً – اللواطين والمأبونين – وإنما أعدمت معهم جميع النساء والأطفال الذين لايمكن اتهامهم بهذه الجريمة. ومن الملحوظ أنها لم تأخذ في الاعتبار أن نساء قوم لوط كن بدورهن ضحايا الشذوذ الذي حرمهن من ممارسة حقهن في الزواج والاشباع الجنسي المشروع. وكان العدل يقتضي إخراجهن من تلك القرية ونقلهن إلى قرية أخرى يحصلن فيها على هذا الحق بدلاً من إعدامهن مع الرجال.

يتكامل الايمان بمبدأ الإبادة الجماعية مع الايمان بالعذاب الأخروي. ويقوم الأخير على مبدأ المسؤولية الفردية، لكنه يطبق بحق المذنبين بطريقة همجية يمكن أن تكون لها صلة مباشرة بنزعة القرينة في الأديان. وتتضمن المأثورات الدينية في الاسلام استعراضات لأصناف العقوبات الأخروية تأخذ جميعها صفة التعذيب. إن

---

(٣) الاسرائيليات تطلق في الاصطلاح الاسلامي على الأساطير والخرافات اليهودية التي تداولها المسلمون نقلاً عن مصادر يهودية مكتوبة أو رواة من أصل يهودي مثل كعب الأحبار ووهب بن منّبه.

الأداة الرائسة لهذا العذاب هي النار، وهي مشتركة بين الأديان السماوية الثلاثة، غير أن المأثور الاسلامي تميز بخيال خصب في هذا المضمار يعكس التميز البلاغي للمنشيء العربي. فقد ابتكرت أساليب من قبيل: شوي الجلود وإبدالها باستمرار كلما نضجت بالاحتراق حتى لايتوقف الشعور بالألم. شرب الصديد وهو قيح في حالة غليان يحتسيه المذنب عندما يظمأ فينشوي وجهه بحرارته قبل أن ينزل إلى جوفه ليشعل فيه الحرائق. وسلاسل طولها سبعون ذراعاً يصفد بها المعذبون. ويلبس أهل النار ثياباً من القطران المصهور. وقد أضاف الوعاظ المسلمون وسائل تعذيب أخرى اختصوا بها فئات معينة من المذنبين. منها وجود وادي في جهنم يلقى فيه شارب الخمر ويبقى هاوياً عشرات السنين قبل أن يصل إلى قعره ليستقر فيه. ووجود أفاعي وثعابين تطوق الأجساد وتنهشها في كل لحظة، ومن الأخيلة التعذيبية الخصبة حديث يقول أن من بنى بناء فوق مايكفيه جاء يوم القيامة يحمله. وقد يكون حديثاً صحيحاً لأن فكرته تتمشى مع اتجاه النبي محمد ضد الترف والاسراف. ويستفاد من هذا الحديث أن أغنياء المسلمين سيأتون يوم القيامة وعلى رأس كل واحد قصره، الذي قد يكون مبنياً من عدة طوابق.

ولجهنم أوصاف كدسها الوعاظ تصدر عن خيال إرهابي مفرط. ولنقرأ هذا الوصف الذي أورده الغزالي في «احياء علوم الدين» - كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ وهو على لسان جبرائيل في حديث له مع النبي:

> «إن الله تعالى أمر بها فأوقد عليها ألف عام حتى احمرت. ثم أوقد عليها ألف عام حتى اصفرت. ثم أوقد عليها ألف عام حتى اسودت؛ فهي سوداء مظلمة لايضيء جمرها ولايطفأ لهيبها. والذي بعثك بالحق لو أن ثوباً من ثياب أهل النار أظهر لأهل الأرض لماتوا جميعاً، ولو أن ذنوباً (دلواً) من شرابها صب في مياه الأرض جميعاً لقتل من ذاقه، ولو أن ذراعاً من السلسلة التي ذكرها الله وضع على جبال الأرض جميعاً لذابت. ولو أن رجلاً أدخل النار ثم أخرج منها لمات أهل الأرض من نتن ريحه وتشويه خلقه».

والمعذبون في جهنم لايموتون لأنهم محكومون بالعذاب المؤبد، وموتهم يعني نهاية عذابهم. وحين صرح صدر الدين الشيرازي بنظريته التي تقول بأن العذاب لايمكن أن يزيد على عمر المذنبين في الحياة الدنيا وأنه يصبح بعده نعيماً، كفره رجال الدين. ويروى عن الملا محمد كاظم الهزار جريبي أنه لعن الشيرازي عند ضريح الحسين لقوله هذا. ويحتمل أنه جعل لعن الفيلسوف بديلاً عن الدعاء المألوف في زيارات

الأئمة، لأن الرواة يقولون أنه كرر اللعن مئة مرة، على الطريقة التي تكرر بها التحيات للأئمة والملائكة داخل المزارات الشيعية(٤).

إن كلاً من عذاب الاستئصال والعذاب الأخروي غير منصوص عليهما في الشريعة لأنهما من خصوصيات الخالق. وكما بينا، فقد تمسك القرآن بمبدأ المسؤولية الفردية في القضاء الجنائي، بينما حرم النبي محمد إحراق الأحياء، أي الاعدام بالنار، لأنه داخل في عذاب الآخرة، الذي يتولاه الله ولايجوز للبشر أن يتشبه به فيه.

غير أن هذين الحكمين مندرجان في العقيدة، أي أنهما ملزمان ايديولوجياً ولاينفصلان عن سائر الأركان والأصول التي يخل إنكار بعضها بسلامة الايمان. ويعني هذا بدوره أن المؤمن يجب أن يكون موافقاً على هذه الألوان من التعذيب بوصفها من نتائج الحكمة الالهية الموجهة نحو تحقيق المصالح ودرء المفاسد. وإذ يوافق المؤمن هنا على أحكام من قبيل المهابدة العشوائية والعذاب في الآخرة فهي لابد أن تصبح، بحكم الايمان، جزءاً من منظوره الاجتماعي والأخلاقي. وبالتالي، ومع أن القبول بهذه الأحكام يرد على سبيل التعبد غير المقترن بالممارسة مادامت الشريعة قد حرمتها على الانسان، فإن عدم تعارضها مع المنظور الأخلاقي للمؤمن يمكن أن يخلق لديه الاستعداد النفسي للتعامل مع هكذا أفعال حينما تصدر عن الانسان ولو على سبيل الخرق للقانون. ومن المقرر في علم النفس الاجتماعي الماركسي أن شخصية الفرد تتكيف بمعاييره الأخلاقية المستمدة من وسطه الاجتماعي والروحي أكثر مما هي بالمبادئ القانونية المفروضة عليه من فوق. وبسبب ذلك، فإن قدراً ملحوظاً من الانفصام بين القانون والأخلاق لايمكن أن يخلو منه أي مجتمع؛ حيث نجد القيم الأخلاقية تساهم أحياناً في تخفيف قسوة القانون وأحياناً أخرى في تشديده. وسأضرب هاهنا مثلين متعارضين من تاريخ الاسلام.

أولهما من عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب. وقد مر بنا أنهما لم يمارسا شيئاً من التعذيب – دون أن نهمل الروايات المختلف عليها بشأن قتل المرتدين بأمر علي. وقد عرف الاثنان بعمق العلاقة مع الجمهور إلى جانب قدر ملحوظ من

---

(٤) أسرّ لي المرحوم السيد كاظم الحيدري من الشخصيات الدينية والأدبية ببغداد أن بعض علماء الشيعة يميلون إلى قول الشيرازي لكنهم يكتمونه عن العامة لأنه يؤثر على الوازع الديني... ولعل الهزار جريبي انما لعن الشيرازي لأنه باح بالسر.

التسامح في العقوبات الشرعية تميز به عمر. ومن الملاحظ بخصوص علي أن أيامه لم تشهد أعمال قمع دموية من النمط الذي تشهده في العادة مراحل الانتقال الحادة في التاريخ. وهي المرحلة التي شهدتها خلافته واستغرقتها على قصرها ثلاثة حروب طاحنة انتهت بالانهيار المريع للاسلام الأول. وتضمنت رسائله إلى الولاة تعليمات مشددة بشأن التعامل مع الرعية على أساس التسامح والعلاقة الانسانية التي تجمع بين الحاكم والمحكوم في تعارض مع تلك النزعة الانتقامية التي اشتمل عليها قانون العقوبات القرآني.ومع أنه التزم بنصوص هذا القانون في القضايا الداخلة في اختصاصه فقد قامت سياسته خارج هذا الاختصاص على التعاطف مع البنيان الجسدي للانسان. ولدينا عن عمر بن الخطاب مرويات عديدة تشير إلى تجنبه سفك الدماء حتى في حدود الاختصاص القرآني المشمولة بقانون العقوبات. وفي طبقات ابن سعد رواية هامة توضح اتجاهه في هذا الشأن تقول أن والياً كتب إليه أن رجلاً وجد زوجته مع رجل آخر فقتلهما. وكان عمر قد عمم على الولاة أن يعرضوا عليه القضايا التي تتضمن أحكاماً بالاعدام أو القطع ليبت فيها بنفسه، فكتب إلى الوالي كتابا علنياً بإعدام الرجل وكتاباً سرياً بأخذ الدية منه(٥). وكان غرضه من هذا تطبيق الحكم الشرعي رسمياً، مع مافي إعلانه من توفير عامل الزجر، والالتفاف عليه عملياً بسبب نفوره من هذه العقوبات. ويأتي ضمن هذا التوجه عفوه الكوميدي عن الهرمزان.

يقف وراء سلوك عمر وعلي عامل دنيوي - اجتماعي يرتهن في مجمل الأصول البدوية والاجتماعية التي ساهمت في تكوين شخصيتهما إلى الحد الذي يمنع من الحكم عليهما وفقاً لاعتبارات دينية خالصة، أي بوصفهما رجلي دين من النمط الشائع. ومن دون أن نتعسف التشكيك في جدية إيمانهما الديني، فمن الواضح أنهما قد أعطيا في سياستهما هذه مثالاً على الدورالذي يمكن أن تلعبه الأخلاق في تخفيف قسوة القانون.

المثال الآخر من رجال الدين المعاصرين. ان انتماء هذ الفئة إلى الطبقات الحاكمة الفاسدة قد عززالمنحى الديني الخالص في تكوينهم النفسي. وبالنظر لوجودهم خارج العصور الاسلامية فقد حيل بينهم وبين استيعاب العناصر الدنيوية في الاسلام الأول أو رؤية الطبيعة التعددية لحضارة الاسلام الذاهبة بشكل جعلهم

---

(٥) - ج ٦ ص ١٠٧.

يتمثلون العقيدة الدينية بوصفهم مؤمنين وليس مجرد مسلمين وفق المعايير الانثروحضارية للاسلام. ومن هذا المنطلق ينبغي أن نتوقع ارتهاناً معيناً بين حضور هذه الفئة في موقع ما واستشراء حالة القمع في ذلك الموقع. ويمكن أن نتوفر من هنا على تفسير مقبول لاتجاه الدول الدينية المعاصرة في العالم الاسلامي إلى التمسك بالتطبيق الحرفي لقانون العقوبات القرآني – مع تجاوزه في نفس الوقت بالتشدد في الأحكام التي عرضها الفقهاء الأقدمون بطريقة مرنة ومتسامحة ذكرنا بعض وقائعها في القسم الأول. وبصرف النظر عن اختلافات سياسات هذه الدول، ممايوجب تصنيفها و فق معايير مختلفة على صعيد التحليل السياسي، فإن التركيب الديني الخالص الذي تشترك فيه يعرب عن نفسه في شيوع نهج فاشي على مستوي العلاقات الاجتماعية يحمل من بعيد ذكريات الغضب الالهي الذي نفس عنه النبي نوح بالقرابين المشوية. وهكذا تواجهناحالة معكوسة تماماً تقوم فيها الأخلاق الدينية بتشديد قسوة القانون، بالارتهان مع ظرف مساعد يتاح فيه للوعي الديني أن يتبلور ويعزز معطياته بقدر أوفر من الاستقلال.

إن التجارب المستفادة من الأديان تزودنا بأداة للاستنتاج يمكن أن نستخلص منها قابلية العوامل المكونة للسلوك الديني لتكوين شخصية دموية فاشية المزاج معادية للانسان. ومن المعروف أن الوازع الديني قائم على التخويف، وهو المهمة الأساسية لرجل الدين الذي تخصص في تحذير المؤمنين من غضب الآلهة، لكنه كان في نفس الوقت يساهم في تطبيق الغضب الالهي على رعاياه. وللأديان أدوار مشتركة في هذا المضمار تتفاقم في الحالات التي تجتمع فيها سلطتان متكاملتان دينية وزمنية حيث تتداخل عوامل الخوف الروحي من القوى الخارقة مع الارهاب الحكومي – الاكليروسي. وتتفرد الأديان السماوية هنا بعاملين إضافيين يقترن أولهما بعقيدة المهابدة العشوائية التي تحدثنا عنها آنفاً، وهي غير معروفة في الأديان الوثنية أو الغير سماوية بوجه عام. العامل الثاني يتعلق بمفهوم سماوية الدين الذي يرتكس في ملابسات نفسية تتحدد بدورها في عاملين متداخلين: وجود القوة المطلقة التي تتمتع بالقدرة الكلية وتنفرد بالجبروت، مع الامتداد الجغرافي الهائل الذي يتداخل مع عقيدة الوحي في هذه الأديان. إن اطمئنان رجل الدين السماوي إلى الموقع المتميز الذي يحتله في الكون بحكم علاقته الخاصة جداً بالسماء يعطيه شعوراً متضخماً بالهيمنة على رعاياه مشفوعاً في نفس الوقت باستصغارهم. ويعنى المأثور الديني بالمقارنة بين ضآلة الانسان وضخامة الوجود الالهي ويذهب في اعتباره الانسان عبداً

لله إلى جعله حاجةً أو شيئاً غير ملموس في حساب السماوات، كما يستخدم جسم الانسان لاشعاره دائماً بحقارته. ويعبر رجال الدين عن الانسان بكونه يبدأ: نطفة مَذره وينتهي جيفة قَذِرة وأنه يحمل مايينهما العَذَرة- أي الخراء.

لاشك أن الطبقات المالكة قد استفادت من هذا الجو النفسي الذي يعيش فيه أهل الأديان السماوية لاستخدام وسائل ناجعة في الارهاب السياسي. ولو تجاوزنا نموذجاً شائعاً كاليهودي مناحيم بيغن وهو قليل في اليهود لأنهم لم يحكموا إلا قليلاً، فسوف نعثر على الحالات الدالة الصالحة للاستقراء في تاريخ الديانتين الكبيرتين: المسيحية والاسلام. ولكن لما كان موضوعنا الراهن هو الاسلام فسوف نمر بالمسيحية مروراً سريعاً لنفرغ بعدها لاستقصاء العناصر القمعية في الاسلام من حيث علاقتها بالتدين.

من المعروف أن المسيحية تخلو من قانون العقوبات، وأن المسيح عارض قانون العقوبات اليهودي، الذي اقتبسته الشريعة الاسلامية فيما بعد. ولكن الكنيسة القروسطية في أوربا سلكت سبيلاً آخر مستمداً من روح الأديان، قائماً على تلبية المطالب الدنيوية لمجتمع الاقطاع الأوربي. وقد استفادت الكنيسة الأوروبية من عدم قانون العقوبات في ديانتها لتفرض العقوبات التي تلائمها بحرية أكبر. وهكذا، ففي مقابل التمسك النظري للمؤسسة الاسلامية بجعل النار وسيلة خاصة بالخالق، اتخذت الكنيسة الأوربية منها منسكاً مقدساً لتعميد المفكرين والفلاسفة. وقد ظلت الكنيسة طوال العصور الوسطى وشطراً من عصر النهضة مصدر الارهاب الوحيد تقريباً في أوربا. وكانت كوادر الارهاب تتألف في العادة من الاكليروس الذين كانوا يديرون هيئات التحقيق والمحاكم ومحاكم التفتيش بأنفسهم وينفذون أحكامها بأيديهم. ولما ظهرت حركات الاصلاح الديني لم يتوقف هذا الدور وإنما انتقل إلى أيدي جديدة. وقد مرت بنا إجراءات كالفن في جنيف. وكان الارهاب يتقلص مع تقلص سلطة الكنيسة وظهور الدول العلمانية التي فصلت الدين عن الدولة. ولهذا السبب استمرت محاكم التفتيش في اسبانيا الكاثوليكية المتعصبة حتى أوائل القرن التاسع عشر حيث أغلقت نهائياً بأمر الامبراطور العلماني نابليون بونابرت.

استدراك :

ينبغي التنبيه إلى أن القمع المسيحي اقتصر على الكنيسة الأورروبية. أما الكنيسة الشرقية التي تألفت رئيسياً من نصارى العرب والسريان فلم تتورط في هذه

الأدوار. وقد يكون الفضل في هذا لعدم وصولها إلى السلطة. فالكنيسة الشرقية لم تجد الطبقة الاجتماعية التي تحتاج إلى خدماتها، كما أن المسيحية لم تصبح ديناً سائداً في الشرق حتى قبل الاسلام... وحسب علماء النفس فإن النزعات الخطرة لاتنطلق إلا إذا صادفت وسطاً مادياً مساعداً. وقد لعبت الكنيسة الشرقية، التي تمركزت أساساً في الشرق الأوسط، دوراً أقرب إلى روح المسيح - لاسيما في الجهات التي لم تتمركز فيها سلطة بيزنطية- وقامت بوظائف مختلفة تماماً عن وظائف قرينتها في أوربا: رعاية الفقراء من المؤمنين وتعهد الثقافة الهللينية حتى تسلمها العرب - الاسلاميون منها.

ويبدو أن المسيحية الشرقية قد تبلورت في هذا الخط السلمي المعبر عن بساطة المسيحية المبكرة بشكل أضفى عليها مسحة اجتماعية دنيوية حررتها إلى حد ما من عقدة الارهاب الديني. وقد بلغ الأمر في بعض الحالات إلى التصادم مع مقتضيات الحياة الجاهلية التي قامت على الحرب. يعبر عن هذه النقطة بوضوح نص شعري هام لشاعر تغلبي من الجاهلية هو حُني (كقصي) بن جابر المتوفى عام ٥٧٠م تحدث فيه عن معاناة قبيلته المسيحية، التي عانت في العراق، من عسف السلطات الساسانية آنذاك. وشاهدنا فيه قوله:

وقد زعمت بَهْراء أن رماحنا رماح نصارى لاتبوء إلى الدم

وبهراء قبيلة أخرى يظهر أنها عيرت تغلب أو استخفت بها لأن دينها يضعها في موضع ضعيف، بوصفه دين سلام. وقد انتفض الشاعر ضد هذا الاستخفاف وأكد في البيت التالي بحمية لقاحية:

نعاطي الملوك السلم ماقسطوا لنا وليس علينا قتلهم بمحرم

وعلى أي حال فقد كان مقدراً للمؤسسة الدينية في الاسلام أن تقوم بهذا الدور، والاسلام كما يقول انجلز دين موافق للشرقيين لاسيما العرب. أي أنه موافق للشرق أوسطيين دون الشرق - أقصويين الذين اعتنقوا البوذية وديانات مقاربة لها. أما الاسلام فوصلهم متأخراً فلم يتغلغل فيهم كما تغلغل في الشرق الأوسط. وقد بقيت البوذية حتى زمن متأخر هي المصدر الرئيسي للارهاب الديني في تلك البقاع.

❖ ❖ ❖

تناولت في القسم الأول من هذه الدراسة قضايا ومظاهر التعذيب والقمع في الاسلام. وأريد الآن أن أتحدث عن علاقة هذه الظاهرة بالدين. لقد عرضت آنفاً مثالين من عمر وعلي يختلط بهما المقوم الديني بالمقوم الاجتماعي - الانساني فيجعلهما تطبيقاً ملموساً لدور الأخلاق في تخفيف قسوة القانون. ثم تحدثت عن المحتوى القمعي - التعذيبي للشخصية الدينية في الاسلام المعاصر. وبقي لدي أن أستعرض هوية الفئات التي عرفت بالنزوع إلى القمع والتعذيب في العصور الاسلامية.

بينا في القسم الأول أن تاريخ صدر الاسلام يكشف عن اتجاه دموي أو قمعي عرف به كل من أبو بكر وعثمان بن عفان. ولدى دراسة تاريخ هذين الخليفتين نجد أنهما قد تميزا كذلك بشخصية دينية متزمتة. فقد كان الأول يتمتع بمزاج ديني من النمط المعروف عند رجال الدين، فكان رقيقاً سريع البكاء حتى انه لم يستطع إلقاء خطبته الأولى لأنه تذكر في تلك اللحظة النبي محمد فأجهش. وليس من الضروري مجاراة الشيعة في اتهام الرجل بالنفاق، فالبكاء ينم عن الوجد وليس من السهل على غير الممثلين الموهوبين أن يفجروا دموعهم بنفس تلك العفوية التي تحدثت عنها مصادر صدر الاسلام. ولعل تلقيبه بالصديق يعكس هذه الدماثة التي يتحلى بها المتدينون في علاقاتهم اليومية.

أما عثمان فقد عرف بحبه للعبادة وقراءة القرآن. وكان يختم القرآن في ليلة واحدة. والمعروف عند مؤرخي صدر الاسلام أنه قتل والقرآن في يده. ، فقد كانت علاقته بالقرآن سجية شائعة عنه وانعكست في الكلمات التي رثي بها بعد وفاته ومنها هذا البيت لحسان بن ثابت شاعر النبي:

ضحوا باشمط عنوان السجود به يقطع الليل تسبيحاً وقرآناً

ونأتي إلى مؤسس الاستبداد الأموي، معاوية، ورديفه مروان بن الحكم، فنجد البلاذري ينقل أنهما كانا يقولان إذا سمعا الأذان(٦): «مرحباً بالقائلين عدلاً وبالصلاة مرحباً وأهلها». بينما يروى عن مروان أنه كان يقوم الليل كله أحياناً. وينبغي أن

(٦) انساب الأشراف ج٥ ص ١٢٩ ط بيروت. وفي رواية أبو زُرعة أنه لما مات فضالة بن عبيد وكان من القراء حمل معاوية نعشه وقال لابنه عبيد الله: اعقبني (احمل معي) فإنك لاتحمل بعده مثله. (التاريخ رواية ٢١١٨)

لاتحمل هذه الرواية على محمل الاعلام السني الذي تخصص في الدفاع عن الأمويين ضد الشيعة وغيرهم من الفرق الاسلامية المعارضة للاستبداد الأموي، فقد كانت قريش متدينة قبل محمد وكانوا يلقبون بالحُمس أي المتشددين في الدين. ومع أن مروان لم يكن يحب محمد، وهو عدوه التاريخي، فإن قيامه الليل يعكس مزاجه القرشي، بصرف النظر عن أن يكون ذلك لرب محمد أو لرب قريش لأن اشباع النزعة الدينية لاعلاقة له بالشكل الطقوسي الذي يتم فيه.

وعن الحجاج بن يوسف الثقفي بطل الارهاب في الاسلام.. يخبرنا أبو الفرج الاصفهاني أنه طلب مؤدباً لولده فقيل له هاهنا رجل نصراني وهاهنا مسلم ليس علمه كعلم النصراني. قال ادعوا لي المسلم. فلما أتاه قال: ألا ترى ياهذا؟أنا قد دُللنا على نصراني قد ذكروا أنه أعلم منك غير أني كرهت أن أضم إلى ولدي من لاينبههم للصلاة عند وقتها ولايدلهم على شرائع الاسلام ومعالمه(٧).

وتحدثت مصادر الاسلام عن شخصية نموذجية من هذا النمط هومسلم بن عُقْبة المري. وكان من قواد يزيد بن معاوية. وقد أرسله على رأس جيش لتأديب أهل المدينة الذين أعلنوا عليه العصيان. وبعد أن اقتحمها مسلم أباحها لجنوده ثلاثة أيام: قتلاً ونهباً واغتصاباً للنساء. ويروى أن المغتصبات ناهزت السبعة آلاف أحصين على أساس الولادات الغير شرعية التي حصلت في المدينة بعد تلك الحادثة. ويستدل من هذا الرقم على فظاعة ماجرى حينذاك ولو أننا لانستطيع أخذه على علاته مع احتساب العدد الممكن لسكان المدينة آنذاك.

وكان مسلم حين قام بهذه الأعمال في آخر أيامه وقد توفي في طريقه إلى مكة التي قصدها بعد أن فرغ من أهل المدينة للقضاء على حركة ابن الزبير. ونقل البلاذري كلاماً له وهو يحتضر هذا نصه(٨):

«اللهم انك تعلم أني لم أشاقّ خليفة ولم أفارق جماعة ولم اغش إماماً سراً ولاعلانية. ولم أعمل بعد الايمان بالله ورسوله عملاً أحب إلي ولاأرجى عندي من قتل أهل الحرة».

ويضيف البلاذري أن مغنين من أهل المدينة عرضوا إليه إيناسه بالغناء بعد انتهائه من تصفية التمرد فأمر بقتلهم وقال ماجئنا للهو والغناء.

---

(٧) الأغاني ٢٠/ ٢٢٨

(٨) انساب الأشراف ج٢ ق٢ ص ٤٦.

مثل هذه النماذج البشرية المريعة ربما أشكلت على الناس لاسيما أتباع الطوائف والفرق. فعند الشيعة والخوارج مثلاً لايمكن اعتبار مسلم بن عقبة المري مسلماً بل هو كافر من أهل النار. لكن مسلم نفسه لم يكن يرى أن أهل المدينة مسلمون، لأنهم ثاروا على الخليفة. هنا إذن خلاف بين فريقين من المؤمنين، إذا نظرنا إليهما من خارج، أي من موقع محايد لايمكننا القبول بشهادة أحدهما ضد الآخر، لأن كون مسلم معادياً لأهل المدينة لايعني أنه معادي للدين.، لاشك في أنه خرق القانون الاسلامي حين فتك بهؤلاء الناس الذين تمردوا على خليفة ظالم يجوز خلعه بموجب تعاليم الشريعة. لكنه قام بهذا الفعل من منطلق تدين بحيث أنه مات مقتنعاً بنوال رضا الله وغفرانه. وهو عندما خالف القانون الاسلامي لم يخالف قانوناً دينياً، لأن خروج أهل المدينة على الخليفة هو عمل سياسي أي دنيوي، والتعاليم الاسلامية التي نصت عليه هي تعاليم سياسية تتحدد خارج العلاقة الدينية التي تجمع بين المسلم وربه. والاسلام كما نعلم هو حركة دينية سياسية، والقطاع الدنيوي ظاهر فيه ومتميز. وإذا تصرفنا كمحايدين فإننا قد نقبل اتهامات المؤمنين لبعضهم على الصعيد السياسي فنعتبر مسلم بن عقبة المري مثلاًطاغية وظالماً ونتبنى رأي الخوارج والشيعة فيه. لكننا لانستطيع قبول أهل الحرة يقصد أهل المدينة وكان القتال قد وقع قبل اقتحامها في ضاحيتها المسماة بالحرة (بفتح الحاء) فعرفت المعركة باسمها... ادعائهم بمروقه من الدين. ومن المعروف أن هذا الشكل من الاتهامات يقترن دائماً بالخلافات بين أبناء الملة الواحدة وهو جزء من الذهنية الدينية التي تحدد التدين في إطار مذهبيتها الخاصة بها فتنفيه عن كل ماعداها.

نأتي إلى العباسيين فنجد أكثرهم دموية وهم المهدي وابنه هارون الرشيد قد عرفا بالتشدد في الدين. المهدي خاض في دماء المثقفين، الذين مثلوا في عهده منحى التنوير الاسلامي، لأجل مكافحة الزندقة، وقتل بيده صالح بن عبد القدوس، شاعر الحكمة والداعي إلى الزهد. قالوا أنه شطره نصفين بضربة واحدة على هامته وعلق جثته بنصفيها في إحدى ساحات بغداد. وكان قد شاخ وأدركه العمى. وأعدم بشار بن برد جلداً وقد نيف على السبعين. ويشغل المهدي مكانة خاصة عند رجال الدين بسبب سلوكه هذا. وقد استمعت مرة إلى محاضرة ألقاها شيخ أهل السنة في البصرة علاء الدين خَروفة في مهرجان بغداد والكندي عام ١٩٦٢ فكان فيما عدده من المآثر الاسلامية الغابرة «ملاحقة المهدي للزنادقة وسجنهم وتشريدهم وتعذيبهم وقتلهم».. ورغم أن ملاحقة الزنادقة تمت رئيسياً بدوافع سياسية لأنهم كانوا ضمن

فئات المعارضة للعباسيين الأوائل، فإن إدارة عمليات الملاحقة على يد المهدي بالذات قد تمت بدلالة خاصة مستمدة من شخصية المهدي الذي عرف بشدة الغيرة الدينية. وتجسد طريقة إعدامه لصالح وبشار حقد المؤمنين الدموي على المتنورين – مما نجد صداه في ارتياح الشيخ خروفة لأعمال التعذيب إلى حد المباهاة بها علناً.

أما الرشيد فقد عرف بكثرة الحج، قالوا: كان يحج سنة ويغزو سنة. وبالولع بالمواعظ فكان يستدعي أبو العتاهية ليتلو عليه من زهدياته حتى يبكيه. ويقول ابن الأثير: «انه كان يصلي كل يوم مئة ركعة إلى أن فارق الدنيا(٩)· ومن بين آخر أعمال الرشيد إعدامه أحد الخارجين عليه في المشرق ويدعى بشير بن الليث. وتبعاً لرواية الطبري في تاريخه، كانت طريقة إعدام هذا الرجل تعكس روح العذاب الأخروي ونزعة القرينة فقد استدعى الرشيد جزاراً وأمره أن لايشحذ مديته ثم أحضروا الضحية فأخذ الجزار بقطع أوصاله بمديته الكليلة حتى فصله ١٤ قطعة.. وأود أن لايأخذ القارئ كلامي هذا على أنه تطاول من كاتب عاجز على حاكم عظيم. أنا هنا أقرر حقائق نفس بشرية في أطوارها المتناقضة ولست أجهل قيمة رجل كهارون الرشيد ولادوره العظيم في حضارة الاسلام، التي هي – شأن أي حضارة قديمة – من صنع الطغاة في المقام الأول.

يلاحظ بوجه عام أن أقل الخلفاء العباسيين تديناً وأبعدهم عن السلفية كان أقلهم إرهاباً. ومثالنا النموذجي هو المأمون. وكان المأمون طاغية كغيره من حكام العصور القديمة، لكنه مارس القمع بطريقة دنيوية، مقننة بالحفاظ على مصالح دولته. ولم يصدر عنه مايدل على نهم بالدم أو نزعة قرينة تتلذذ بالتعذيب. وكانت عقلانيته المعتزلية تسلكه في عداد جيل التنوير الاسلامي الذي كان قد بدأ تألقه قبل زمانه بوقت طويل. وعندما نسميه طاغية يجب أن نضعه في حدوده التئريخية كامبراطور يحكم رقعة تزيد مساحتها على عشرين مليون كيلو متر مربع. ومما له دلالة في هذا الصدد أن خلف المأمون؛ المعتصم، الذي تابع خطه المعتزلي قد عرف بنزعة دموية كانت تقترن في نفس الوقت بعدم تمتعه بعنصر تنوير عقلاني من الغرار الذي عرف به المأمون. وكان المعتصم أقرب إلى السلفية منه إلى المعتزلة ولم يكن استمراره في الخط المعتزلي إلا على سبيل الوراثة التي تسلمها من المأمون. ويقول مؤرخوه أنه كان يكره القراءة والكتابة.

---

(٩) الكامل في التاريخ – حوادث سنة ١٩٧ هـ – في الكلام عن وفاة الرشيد.

بقي أن نشير إلى خليفة عباسي تميز بنزعة تعذيب متفاقمة ولكن لم يعرف عنه تشدد في الديانة. وهذا هو المعتضد الذي ذكرته في القسم الأول. وتدل الظروف الخاصة بهذا الخليفة على أنه لم ينزع إلى هذا المسلك الشاذ بتأثير شخصية ذات مزاج دموي رغم أن تعذيباته تميزت بدلالة مرضية واضحة. وقد تكون حالته استثناء من الجذرالديني للتعذيب في الاسلام محكوماً بدوافع دنيوية من النمط المعتاد في تاريخ التعذيب عند الأمم أو الأفراد الغير منتمين لدين - أو دين سماوي على الأقل. والمعتضد ظهر في أوان التغلب التركي وكان مدفوعاً بالحرص على استعادة هيبة الخلافة من الأتراك. ويستفاد من وقائع التعذيب التي جرت على يديه أنها كانت موجهة في الأساس إلى أفراد في الحاشية أو في الجيش أو في الادارة القريبة من ديوان الخلافة. ويبدو أنه اتخذ الارهاب وسيلة للسيطرة على المتغلبين الذين اتبعوا نفس الأسلوب مع أسلافه من الخلفاء المستضعفين. وربما كانت حالته المرضية نتيجة لاتباعه هذا الأسلوب وليست سبباً له.

تكملة:

ينعكس الارهاب الديني في لغة السجال التي يستعملها السلفيون من شتى الفرق والطوائف. ويمتد ذلك إلى عناوين الكتب التي تؤلف للرد على المخالفين. ولنقرأ العناوين التالية:

«الصواعق المحرقة على أهل البدع والضلال والزندقة» - لابن حجر الهيتمي - العاشر الهجري.

«سلاسل الحديد في تقييد ابن أبي الحديد» لابن عصفور - الثاني عشر هـ- في الرد على شارح نهج البلاغة لأنه صوب خلافة الراشدين خلافاً لمذهب الشيعة.

«الصارم الحديد في عنق صاحب سلاسل الحديد» لمحمد أمين السويدي -متأخر- في الرد على الكتاب السابق.

ومن شعر الخُصيبي النصيري في المهدي المنتظر:

امام يرث الارضا، ويُمضي حكمه فرضا، على الخلق كما يقضي ويفني الشك والشركا، ويفني الروم والتركا، وأهل الهند والافكا، ويعطي الخزرج الهُلكا فلا يبقي لهم ملكا.

خلاصة من مجمل ماسبق

بينت حتى الآن أن قمعية الشخصية الدينية ترتهن بوعائها السيكولوجي المتقوم بالمكونات الثلاثة: نزعة القرينة، عقيدة الابادة الجماعية، وعقيدة العذاب الأخروي. والأولى كما ذكرت مشتركة بين الأديان. والثانية هي عقيدة يهودية انتقلت بالوراثة إلى المسيحية والاسلام، أي أنها مخصوصة بالأديان السماوية. أماعقيدة العذاب الأخروي فترجع إلى عقيدة البعث المشتركة في معظم الأديان، التي تتفق على فكرة العذاب وإن كانت تختلف في وسائله.

وتتفرد اليهودية والاسلام بعامل رابع في تكوين السلوك القمعي لاتباعهما هو قانون العقوبات المعروف في الاصطلاح الاسلامي باسم الحدود... تقوم هذه العقوبات على أساس الانتقام من مرتكبي المحرمات الدينية. وهي مستمدة في الأصل من قانون حمورابي. وهذا القانون من أ قدم التشريعات في التاريخ كما هو معروف، ويعتبر ظهوره في الألف الثاني قبل الميلاد بمثابة ثورة في تاريخ التشريع. لكن اليهودية استعادته بعد ألف عام من ظهوره، أي في مرحلة كانت تفترض تطويره وتجاوزه إلى مدى يتطابق على الأقل مع حدة النقد الذي وجهته الأديان السماوية إلى الأديان الوثنية التي ظهر هذا القانون في عهدها.

وقد استحدثت اليهودية على النقيض من هذا التوقع مبدأ لم يتضمنه قانون حمورابي، هو مشاركة الجمهور في تنفيذ بعض العقوبات، المفروض أنها من اختصاص السلطة. ويشمل هذا المبدأ بوجه خاص عقوبة الرجم على الزاني والزانية. وهذه العقوبة سومرية الأصل وكانت تفرض على المرأة المراهطة. وتشير قصة الخاطئة التي تجمع اليهود لرجمها فأنقذها المسيح إلى انتشار هذه الممارسة في

اليهودية. ومن المعروف أن المسيح الأول أبطل عقوبة الرجم، لكن الاسلام أخذ بها وطبقها على الطريقة اليهودية(١٠)، أي طريقة مشاركة الجمهور في التنفيذ، بينما اشترط فيما عداها أن يعذب المحكوم علناً - «ليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين».

وتثير المشاركة في تنفيذ العقوبات اشكالات تتعلق بالتكوين النفسي للمؤمنين والطابع القمعي للأديان منها أولاً أن المؤمنين يشاركون في عقوبة الرجم طلباً للثواب لكونهم ينفذون حكماً إلهياً. ويتأتى الثواب من قدرة المؤمن على توجيه ضربة لرأس المرجوم بحجر أو عظم أو قطعة خشب يتحصل بها رضوان الله. ثانياً ان تنفيذ الرجم في حالة كون المرجوم امرأة يتخذ بالنسبة للمؤمن الرجل وضعاً خاصاً، يشتمل على عنصر تعويض نفسي عن مطالب أهدرتها الزانية حين وهبت نفسها لرجل غيره. وعندئذ تكون المشاركة في الرجم مَنْفَساً جنسياً يضاف إلى الغيرة الدينية فيكون عاملاً على زيادة القسوة في تنفيذ العقوبة.

الثالث والأسم ان اشتراك الجمهور في تنفيذ العقوبات يؤدي إلى تعميم وظيفة الجلاد بجعلها منسكاً شعبياً متلبساً بالايمان. ويقوم الجمهور هنا بدور المطبِّع الذي ينفي الشذوذ عن هذه الوظيفة بل والارتقاء بها إلى مستوى أعلى تكون فيه وسيلة لنشدان الثواب.

يمكن القول من هنا أن قانون العقوبات السماوي يخلق بطبيعة أحكامه وطريقة تنفيذها، بما في ذلك مبدأ الاشتراك في العقوبة، حالة ارهاب متعاكس يقع على الجمهور كما يقع منه. ففي ظل هذا القانون يعيش الناس في رعب مستمر من الوقوع تحت طائلة إجراء شرعي قد يؤدي إلى الموت بطريقة بشعة أو فقدان أحد الأعضاء لدى ارتكاب هفوة تنطبق عليها إحدى العقوبات. لكن الجمهور مقتنع بحكم إيمانه

---

(١٠) يقول الفخر الرازي في تفسير آية: «لتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا. ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا أنا نصارى».

إن كفر النصارى أغلظ من كفر اليهود لكونهم ينازعون في الالهيات والنبوات واليهود لاينازعون إلا في النبوات. فكيف صار النصارى أقرب مودة؟ يجيب الفخر على هذا بأن اليهود حريصون على الدنيا ومن كان حريصاً على الدنيا طرح دينه في طلب الدنيا وأقدم على كل محظور ومنكر في سبيلها. وأشار الفخر الرازي في المقابل إلى سلوك النصارى المتسم بالزهد وتحريم الإ يذاء (يقصد بلا شك مسيحية الشرق - العرب والسريان- وليس مسيحية أوروبا) وهذه إشارة إلى التقارب العقائدي بين اليهود والمسلمين وكون العداء بين الفريقين مرده إلى أمور دنيوية.

الديني بقداسة العقوبة وموافق على تطبيقها بحق الغير، وعلى المساهمة في التطبيق. وهذا يعني أنه يجمع بين صفتين متضادتين؛ فهو ضحية، وهو جلاد في آن واحد.. وعندما نتذكر أن جمهور الأديان السماوية مشبع برؤى العذاب الأخروي وأساطير عذاب الاستئصال (المهابدة العشوائية) ويعيش في وسط يصطبغ يومياً بدماء القرابين المسفوكة للفداء أو النذر، فلا بد لنا أن نتوقع بناء نفسياً يتماهى بالقمع المتعاكس فيدفع إلى التداخل مع حالات القمع التعذيبي التي تقوم بها الدولة مدفوعة بمصالحها في الحكم.

يبدو من هنا مثول الوجدان القمعي كقاسم مشترك بين عناصر المجتمع على اختلافها. ويمكن أن يلاحظ في هذا الصدد أن عدم تعريض المجتمعات العربية إلى تغير جذري في تركيبها الطبقي – الموروث أساسياً من البرهة العثمانية – قد ساعد على احتفاظ هذا الهاجس بموقعه المؤثر في الوعي العام. وإذ يكون التغير الاجتماعي حتى الآن على درجة من عدم العمق تمنعه من إحداث تحولات جذرية في سلوك الناس ووعيهم، فإن الذي تغير على هذا الصعيد هو في الغالب، الأشكال التي يتجلى بها الوجدان القمعي. لقد كان المؤمنون يطلبون الأجر بالمساهمة في رجم الزناة ويلاحقون المرجوم إذا هرب ليحصلوا منه على شدخة في رأسه تسجل لهم نقطة إيمان إضافية. أما المعاصرون فقد توفرت لهم وسائل جديدة لتطمين هذا الهاجس بعد أن تمت، إلى حدود معينة، تنحية الإيمان الديني لصالح الايمان السياسي(١١).

---

(١١) أواخر ١٩٦٨ قامت السلطة الانقلابية في بغداد بإعدام عدد من المواطنين اتهمتهم بالتجسس، وعلقت جثثهم في ميدان عام. فخرج المواطنون العراقيون بعوائلهم ليتفرجوا على الجثث. ثم جلسوا في ظلها ليتناولوا غدائهم ويأكلوا البوظة والحلويات. ولم يصدر استنكار من أي سياسي أو مثقف مؤيد للسلطة أو معارض. وامتد السكوت إلى المقيمين في الخارج بعيداً عن متناول السلطة.

تذييل

الحجاج وهتلر
غراران للقمع في حضارتين

الحجاج بن يوسف بن الحَكم من قبيلة ثقيف الحجازية التي استوطنت الطائف في العصر الجاهلي. وكانت من بين القبائل التي هجرت البداوة واشتغلت في الزراعة باستقرارها في الطائف. وهي بلدة تمتعت بوفرة المياه فكانت من أرياف العرب في الجاهلية. وقد استزرعها بنوثقيف وقريش، التي اعتمدت في معيشتها على البلدة فاتخذت فيها البساتين والمزارع وصارت لها منتجع ومصيف. واشتهرت الطائف بالكروم وحدائق الزهر. وهذه كانت توفر مادة التحلية والتطييب لبئر زمزم حيث كانت تجلب زهور الطائف وتنبذ في البئر حسب مواسمها. وكان استقرار ثقيف في معشر زراعي باعث على قدر من التحول في تكويناتها الاجتماعية والذهنية. فبرز من بينها دهاة تجاوزوا بساطة الشخصية البدوية ليكون لهم موقع في سيرورة تطور ستقودها قريش التاجرة فيما بعد. وقد تساءل خصوم محمد في مكة عن السر في نزول الوحي عليه، وليس على رجل آخر من قريش أو ثقيف . (الآية ٣١/ زخرف). واتجه أفراد من ثقيف إلى تحصيل المعرفة فسافر الحارث بن كلدة (بفتحتين) إلى إيران ودرس في مدرسة جُنديسابور الطبية التي كان يديرها السريان. وهو في مصادر تاريخ العلم العربية طبيب العرب الأول. وقد عاصر النبي فلم يعارضه ولم يؤيده وبقي على حاله هذه بعد استكمال أسلمة العربيا وعاش إلى خلافة معاوية. وكان النبي يوجه المرضى من أصحابه للاستطباب عند الحارث. وكانت له اهتمامات عدا الطب، منها الموسيقى. وقد تعلم الضرب على العود في إيران واليمن، التي يبدو أنه استفاد شيئاً من بقايا حياتها الحضارية الغابرة. ويمكن اعتباره من رواد الثقافة الاسلامية بتطورها على أساس الجمع بين مصادرها المحلية والخارجية. وبهذا الاعتبار فهو أحد اباء الحضارة التي أنشأها القرشي محمد.

وبرز من ثقيف شخصيات قيادية ساهمت مع محمد في التأسيس من جوانبه العسكرية والسياسية. وينظر إلى المغيرة بن شعبة الثقفي كأحد الدهاة العرب. وقد استعان به محمد في المهام الجليلة والمواقف الصعبة. وفي صدر الاسلام/ في وقت مبكر من ظهور الهرطقة الاسلامية/ التمع المختار بن عبيد الثقفي كقائد للعبيد والموالي وكمؤسس نحلة من الغلاة تجاوزت الأطر الرسمية للاسلام. وبرز من ثقيف من يمكن اعتباره أميز قائد بين الفاتحين الأوائل.. فقد قاد محمد بن قاسم الثقفي جيشاً من العراق فتح به السند وأدمج هذا الشطر الهام من القارة الهندية في مجتمع الاسلام الجديد. وكان عمره يقل عن العشرين. وفي مجرى التفاقم اللاحق للاستبداد الأموي حظيت هذه الدولة الرهيبة بزعيمين من ثقيف تمثلت فيهما حاجة المستبد إلى أدوات قمع مكافئة لمتطلبات الحرب الأهلية التي استعرت في خلافة الأموي عثمان واشتد أوارها مع انفراد بني أمية بالخلافة. وهذان هما الحجاج بن يوسف الثقفي رديف عبد الملك بن مروان ويوسف بن عمر الثقفي رديف هشام بن عبد الملك. وكان الأخير طباق الأول في دمويته المنفلتة لكنه انكسف في ظل ابن عمه فلم يذكره التاريخ. والشهرة حظوظ..

ولد الحجاج في الطائف عام ٤٠ هـ ونشأ فيها ثم انتقل إلى الشام في خلافة عبد الملك. وأظهر الولاء للدولة قبل أن ينتظم في سلكها، فكان ينبه إلى مواضع الخلل في الأداء ويتحسس مايضر بمصالحها. ويخبرنا ابن عساكر في ترجمة الحجاج من «تاريخ دمشق» أنه مر يوماً بقاص يحدث الناس عن سيرة أبو بكر وعمر بن الخطاب فاستاء وقال: «مايفسد الناس على أمير المؤمنين إلا هذا وأشباهه يقعدون ويقعد إليهم احداث الناس ويذكرون سيرة أبو بكر وعمر فيخرجون (يثورون) على أمير المؤمنين» ويفسر هذا التدخل من الحجاج أمراً أصدره عبد الملك بن مروان بمنع الكلام عن سيرة أبو بكر وعمر. وبقي الأمر ساري المفعول حتى خلافة عمر بن عبد العزيز الذي رتب بنفسه قُصاص يحدثون الناس عن هذه السيرة. وكانت بداية خدمة الحجاج في الجهاز الأموي اشتغاله شرطياً بامرة روح (بفتح الراء) بن زَنباع الذي كان بمثابة وزير لعبد الملك. وظهرت كفاءته في الجهاز مبكراً فعهد إليه عبد الملك بقيادة جيش جرار إلى الحجاز للقضاء على انفصال ابن الزبير. وأنجز مهمته على الوجه المطلوب فأعاد الحجاز إلى طاعة عبد الملك. وورد عنه في أثناء ذلك مايدل على ألمعية ثقفي لايخضع في أدائه السياسي لوساوس العقيدة. فقد حاصر ابن الزبير في الكعبة وأمر برميها بالمنجنيق وحدث أن تجمعت غيوم راعدة فنزلت صاعقة على

جيش أهل الشام وقتلت عدد منهم. فتطير الشاميون واعتبروا ذلك رد إلهي على قصف الكعبة. فأوضح لهم الحجاج: «أنا ابن تهامة وهذه صواعقها» وطلب إليهم التريث حتى يصيب عدوهم ماأصابهم.. وفي اليوم التالي نزلت صاعقة على جيش ابن الزبير وقتلت عدد منهم.. وبذلك استطاع تجاوز الأزمة في معسكره.

وعينه عبد الملك بعد تصفية ابن الزبير والي على الحجاز. ثم وجد كفاءات تابعه الجديد أوسع مما يحتاج إليه في الحجاز فولاه على العراق. وكانت ولاية العراق أيام الأمويين مركز المشرق كله فصار الحجاج حاكم البقاع الممتدة مابين العراق ونهايات الثغور في آسيا الوسطى والهند، فكان بمثابة «امبراطور ثاني» للأمويين.

كان العراق منذ اندلاع حركة المعارضة في الاسلام أيام الخليفة الثالث قد صارمقرها الدائم. ومثلما كان الوالي الأموي ينظم منه نشاطات المشرق السياسية والعسكرية كان المعارضون من الشيعة والخوارج ينظمون حركة المعارضة في الولايات والأطراف مع الامتداد شرقاً وغرباً. وقد ترتب على الحجاج وهو يواجه مسؤولياته الجسام في إدارة امبراطوريته لحساب الأمويين أن يتعامل مع حركة المعارضة بالقمع الدموي المنفلت. وليس من المعلوم ماإذا كان الحجاج ينطوي على نزعة دموية أو أنه قنن القمع تبعاً لمطالب أمن الدولة الاستبدادية. وبالرجوع إلى مثال زياد ابن أبيه نقف على حالة مرضية ناشئة عن كون زياد ابن غير شرعي هي مااستغلها معاوية حين سلمه العراق بعد أن ألحقه بأسرته وصار ابناً شرعياً لأبو سفيان. والحجاج لم يعان من هذه العقدة فقد ولد لأب شرعي ونشأ نشأة سوية وسط عشيرته المرموقة الجانب. وتقول بعض الحكايات أنه كان يتلذذ بالقتل. لكن ذلك غير ثابت في سلوكه اليومي مع الناس. يلاحظ أيضاً أن القمع الأموي كان موجه ضد المعارضة والطامعين بالسلطة، ولم يشمل الأتباع والأعوان كما سيحصل فيما بعد على أيدي العباسيين. وكان أتباع وأعوان الحاكم الأموي آمنين على حياتهم واشتغلوا في وسط غير ملغوم بمؤامرات البلاط التي عرفت في سائر الامبراطوريات ومنها امبرطورية العباسين. ويرجع ذلك إلى استمرار تأثير اللقاحية العربية طيلة الحكم الأموي مما يتقوم في تحديد ابن خلدون للحقبة الأموية بكونها داخلة في تصنيف البداوة. ومن هنا لم يكن الحجاج مرعب لحاشيته كما كانت حالة الخليفة العباسي والسلاطين الذين ظهروا على هامش العباسيين.

لكن الحجاج اتبع سياسة قمع استثنائي في تاريخ الاسلام. ولاشك أنه اتصف بخصائص جلاد هي التي جعلته غرار خاص للجلادين المسلمين. لكني أعتقد أن

جانب هام من غراريته يرتهن بحقبته التئريخية من جهة بدت بالنسبة له حقبة تأسيس للاستبداد الاسلامي. وكما قلت للتو فالخليفة العباسي كان مرعب لخصومه وحاشيته على السواء، وقد لايقل عدد ضحايا بعضهم أو وتيرة وصورة تنكيلهم عما كان عند الحجاج إن لم نجد فيها زيادة مرهونة بدورها بتعقد الصراع الاجتماعي والسياسي بعد الأمويين. وينبغي أن نضع هنا مسألة رد الفعل الذي جوبه به قمع الحجاج من جانب جمهور كان لايزال حديث العهد بعصر اللاسلطة واللقاح. فضلاً عن ظهوره كنقيض لشريعة مستجدة قننت القمع في حدود لاتسمح بانفلات من هذا المستوى. ومهما يكن فالحجاج تبلور في الوعي الاسلامي كفرار متفرد للقمع الدموي والنظر إليه من هذه الجهة يمثل نظرة الناس إلى حكامهم بوصفهم ورثةالحجاج.

في خطابه الأول على منبر الكوفة يوم استلم ولاية العراق قال الحجاج عبارته المشهورة: «إني لأرى رؤوساً قد أينعت وحان قطافها». وهو خطيب من البلغاء وكان الحسن البصري يقول: «ماسمعت الحجاج يخطب إلا وظننت أن أهل العراق يظلمونه!» وفي هذه الصورة البلاغية التي أعلن بها سياسته حلّق الحجاج في خياله الأدبي إلى النقطة التي يتكامل فيها أديب مبدع مع جلاد متفرد. وهي تذكرنا بالخيال البريطاني في الهند حينما كان الموظفون البريطانيون يحشرون قطط صغار في صدور الفلاحات لإرغامهن على دفع الضرائب. والجمع بين «بهاء» الثدي و «بهاء» القطة الصغيرة يقترب في إبداعيته من الجمع في الصورة الأدبية بين رؤوس البشر وعناقيد الكروم التي نضجت للقطاف.

في سعيه إلى بلورة سياسته القمعية استقصى الحجاج سيرة زياد بن أبيه للاستفادة من تجاربه. ولعله تعرف عن طريق سماره إلى تجارب أقدم لملوك الروم والساسانيين. والتمس له سند من السنّة فسأل الصحابي أنس بن مالك عن أقصى عقوبة عاقب بها النبي فحدثه حديث العرنيين (بفتح العين والراء) وهم جماعة وفدوا على النبي متظاهرين بالاسلام فتقبل اسلامهم ولما خرجوا ارتدوا ولقوا في طريقهم راعياً كان يرعى الغنم للنبي فمثلوا به وغرسوا الشوك في عينيه فوجه إليهم قوة ساقتهم إليه ففعل بهم مثلما فعلوا بالراعي. يقول أنس ان الحجاج بعد أن سمع حديث العرنيين خطب في الجمعة فقال: «تزعمون أني شديد العقوبة وهذا أنس حدثني عن رسول الله أنه قطع أيدي رجال وأرجلهم وسمل أعينهم». قال انس: «فوددت أني مت قبل أن أحدثه» وكان أنس يداري الحجاج وغيره من أهل السلطان لتمشية أموره المعيشية فلم يعترض عليه ليوضح له بأن النبي فعل ذلك على سبيل

المقابلة بالمثل في جريمة عادية وأنه لم يطبق هذه العقوبة على خصومه السياسيين. وقد استاء الحسن البصري لما بلغه حديث أنس وقال ليته لم يحدثه. ومن ثم جرى الفقهاء على التحرج في رواية هكذا أخبار حتى لايساء استغلالها، كما مر في متن البحث في تاريخ التعذيب.

وسيلة القمع الأرأس للحجاج كانت القتل صبراً (الاعدام). ويقدر المؤرخون عدد من أعدمهم في غضون العشرين سنة التي حكم فيها العراق والمشرق مابين مئة ألف ومئة وعشرين ألف. ويمكن التشكيك في الرقم. غير أنه يبقى مهما أنزلناه بعد احتساب نسبة المبالغة المألوفة عند الناس في مثل هذه الحالات، فريد في بابه، ولايفوقه أو يجاريه في تاريخ الاسلام إلا عدد الذين أعدمهم أبو مسلم الخراساني صاحب الدعوة العباسية. وقد قدر مابين مئة ألف وستمئة ألف. مع احتساب المبالغة هنا أيضاً. وطريقته بالاعدام قطع الرأس بالسيف والذبح من الرقبة أوالقفا في حالات. وطبق التعذيب للاستجواب. وتعذيبه هو الضرب والجلد رئيسياً. واستخدم طريقة بشعة في تعذيب رجل من خصومه لإرغامه على الكشف عن أمواله فكان يوضع عارياً على قصب مشقوق ويردَّد جسده فوق القصب. لكن تعذيباته لم تتطور إلى المستوى الذي بلغته عند العباسيين، الذين كانوا يشوون الثائرين عليهم فوق نارهادئة، / بنفس الطريقة التي اتبعها الألمان في حرب الفلاحين/ واستعمل الضواري في بعض العقوبات ولكن ليس على طريقة الرومان. والحدث البارز هنا هو قضية اللص الفاتك جَحْدر: أطلق عليه أسد جائع بعد أن شد يده اليمنى وأعطاه السيف باليسرى. وقد تمكن جحدر رغم ذلك من قتل السبع فعفا عنه الحجاج.

واقتدى بزياد بن أبيه في إعدام النساء. وكن قد نشطن في صفوف الخوارج. واقتبس طريقة زياد أيضاً في توسيع المسؤولية الجنائية لتشمل أقرباء المطلوب من الأبرياء. كما اتبع سياسته في منع التجمهر وكان يمنع الناس من الركوب مترادفين وألزم كل رجل أن يركب وحده. ومن أبشع إجراءاته القمعية إنزال الجنود مع العوائل بدلاً من أن يبني لهم معسكرات خاصة بهم يعيشون فيها. وكان هذا الإجراء من أسباب ثورة عمت العراق والمشرق هي ثورة ابن الأشعث. وكانت من خارج صفوف المعارضة وقد قام بها وقادها نفس أتباعه وأعوانه من العراقيين. وانضم إليها الناقمون على سياسة الحجاج وبني أمية في بلدان المشرق. ولما بنى مدينة واسط واستعصمها له استحدث جوازات دخول للقادمين إليها وأنشأ سجن كبير في الكوفة يزعم المؤرخون أنه كان بلا سقوف ولاغرف فكان السجناء يتكدسون فيه دون حاجز

فيما بينهم. وقد فتح السجن بعد موته. ويختلف الرواة في تقدير عدد من وجد فيه. أقلهم يقول انهم أكثر من عشرين ألف سجين. وقال آخرون انهم ثلاثة وثلاثين ألف. ونقل ابن عساكر رواية لمحدث يدعى ابن الاعرابي انهم كانوا ثمامين ألفاً منهم ثلاثون ألف امرأة. وينبغي الشك على الأقل في عدد النساء لأن المسيّسات منهن اقتصرن في ذلك الوقت على الخوارج مالم نتوقع أن يكون ضمن السجناء متهمون بجرائم ومخالفات عادية.

وتوسع الحجاج في السخرة التي استحدثها معاوية فكانت معظم منشآته ومشاريعه تبنى بتسخير الفلاحين النبط.. وقد واجه هؤلاء الفلاحون محنة أخرى من الحجاج حين بدأوا يهجرون قراهم ويهاجرون إلى المدن. وسببت الهجرة انخفاض مريع في الانتاج الزراعي. فشن الحجاج حملات لإعادتهم إلى الريف واستئناف الزرع. وكان عليه استخدام أساليب التحقيق البوليسية لمعرفة النبطي من العربي. لأن النبط وهم فرع من الآراميين كانوا لايختلفون في أشكالهم عن العرب. وقد تعلموا العربية بسرعة لأن لغتهم السامية كانت قريبة الشبه بها. والنبطي حين ينطق بالعربية لاينطقها بلكنة الأعجمي نظراً لتماثل الأصوات. ومن وسائل الكشف التي استعملها جهاز الحجاج شم الأيدي إذ يقال أن أيدي النبط ذات رائحة تتميز بها. ولعل هذه من طريقة عملهم وعيشهم مع قلة اهتمامهم بالنظافة على سوية الفلاحين. وكان النبط الذين يكتشفهم جهاز الحجاج يحشرون ويعادون إلى قراهم. وكانت هذه المظلمة سبب آخر لوثبة ابن الأشعث، التي ساهم الفقهاء في تأجيجها. وكان الفقهاء يأتون إلى أماكن تجميع النبط معلنين احتجاجهم بالبكاء معهم. ولم يكونوا قادرين على غير ذلك في المعارضة العلنية لسياسة الحجاج قبل أن ينخرطوا في ثورة ابن الأشعث الدامية. ولم تحقق الحملات، على أي حال، مردود مكافئ بسبب توزع المهاجرين على المدن العراقية. ثم أصيبت بالإخفاق التام بعد حركة ابن الأشعث. وقد تحدث المؤرخون عن هبوط الانتاج الزراعي زمن الحجاج إلى حوالي الخمس مما كان في عهد الراشدين وأوائل الأمويين من خلال حصائل الخراج التي أوردوها لمختلف الحقب. ويرتبط ذلك بالنزوح الجماعي للفلاحين. ومن الجدير بالذكر أن هذا الشكل من الهجرة كان يشجع عليه الاسلام الذي اتجه إلى توسيع رقعة المدن على حساب الريف والبوادي. وحرم على المهاجر أن يعود إلى موطنه السابق. كما حرم إعادته من طرف السلطة. وتقنن ذلك بحديث: «لاتعرب بعد الهجرة» أي لاعودة إلى مواطن الأعراب لمن هاجر إلى المدن.

كان كل إنسان في عهد الحجاج عرضة للسجن أو القتل أو الابعاد لأي تصرف لايرضى عنه الوالي. ومع بقاء اللقاحية العربية فاعلة في وجدان الناس لاسيما فرسانهم وشعراءهم فقد حصل نفور واسع من سياسته التي تضمنت الإذلال المتعمد لأي شخصية حرة تتمسك بثوابتها الجاهلية أو الاسلامية بإزاء سلوك الوالي. وكانت علاقته مع الشعراء سيئة خلافاً لسائر الحكام المسلمين. ولم يتقرب إليه سوى جرير بن الخطفى وهو من خلصاء الأمويين وكانت علاقته بهم علاقة مادح بممدوح من المستوى الذي تَمَيَّز في البلاط العباسي. وقد تحداه الفرزدق رغم أنه اضطر إلى مدحه:

ومن قبلُ ماأعييتُ كاسرَ عينه

زياداً فلم تَعْلَقْ عليَّ حبائله

وهرب منه شعراء ولغويون إلى الجزيرة العربية. منهم أبو عمرو بن العلاء أحد كبار جامعي اللغة العربية قال: طلبني الحجاج فهربت إلى واد بصنعاء فأقمت زماناً فسمعت أعرابياً يقول لآخر: قد مات الحجاج فقال الأعرابي:

ربما تجزع النفوس من الأمر

له فُرجة كحلّ العقال.

فلم ادر بأي شيء كنت أشد فرحاً أبموت الحجاج أم بسماع البيت..

ويحدث آخر: هربت من الحجاج حتى مررت بقرية فرأيت كلباً نائماً في ظل حب (زير ماء) فقلت في نفسي: ليتني كنت كلباً لكنت مستريحاً من خوف الحجاج. ومررت. ثم عدت من ساعتي فوجدت الكلب مقتولاً فسألت عنه فقيل: جاء أمر الحجاج بقتل الكلاب...

أراد صاحب هذا الحديث أن يبين شمول ظلم الحجاج للبشر والحيوانات. لكن في حديثه مدلول هام ينبغي الالتفات إليه. فالكلاب لم تكن تعارض الحجاج حتى تشملها إعداماته. ثمت المنحى الآخر، الوجه الآخر، لهذا الطاغية النموذجي هو مانجده مشترك في مجمل سيرة الحكام المستبدين والدول الاستبدادية القديمة لاسيما في الشرق. إن الأمر بقتل الكلاب هو إجراء يندرج في تنظيمات الحجاج المدنيّة والصحية. وهنا كانت لرجل ثقيف منجزات مشهودة. والحجاج منظم دولة ومجتمع مرموق. وإليه يرجع أقدم تنظيم للبريد السريع بإنشاء سلسلة مَنْظرات أقيمت بين بحر قزوين وواسط لنقل الأخبار بالاشارة. وقد استُعمل فيها الدخان نهاراً والنار ليلاً. وفي مواجهة نقص الانتاج الزراعي الناتج عن هجرة الفلاحين أنشأ

الحجاج مشروعات ري كبرى صممت بطريقة تجمع بين سكان المدن وسكان الريف. ومن أضخم هذه المشروعات نهر حفره من الفرات عند بابل وسماه نهر النيل مضاهاة لنيل مصر. وبنى حول النهر مدينة سماها مدينة النيل استمرت عامرة عدة قرون ثم تقلصت بتمصير الحلة المزيدية في أواسط القرن الخامس الهجري. وقال ياقوت عن النيل انه خليج كبير يتخلج من الفرات الكبير. وحفر الحجاج نهر آخر من دجلة في جنوب وسط العراق سماه نهر الصين. نسبة إلى قرية هناك تعرف بهذا الاسم. ونهر ثالث هو نهر الزاب وهو غير الزاب الكردستاني. واستزرع البقاع المحيطة بهذين النهرين. وفي بنائه لمدينته واسط أظهر الحجاج خصاله الشخصية كحاكم متمدن. كان الغرض من تمصير المدينة أمني للابتعاد عن الكوفة المعادية له. لكنه بذل جهداً لاختيار موضع ملائم حضرياً ضمن الموقع الاستراتيجي الذي تحدد تبعاً لضرورات الأمن. ولهذا الغرض شكل هيئة من الأطباء لارتياد الموضع. ويلاحظ هنا إناطة اختيار موضع مدينته باطباء. وقام الأطباء بجولة مابين عين التمر عند مدينة كربلاء إلى قرب البصرة فوقع اختيارهم على موضع واسط. وذهب بنفسه ليراها فاستطاب كما يقول ياقوت ليلها واستعذب أنهارها (أو نهارها) واستمرأ طعامها وشرابها. وكان الموضع مملوك لدهقان فارسي فاشتراه منه. وكان بمقدوره كطاغية أن ينتزعه بدون عوض. لكن طغيان الحجاج كان سياسياً. وعني بنظافة واسط فحرم التبول والتغوط دا خل حدودها. وعاقب المخالفين بالسجن. وكانت هذه محنة للبدو والفلاحين المارين بها. وكان من المعتاد أن يقضي الغرباء حاجتهم في الفنادق والمساجد لكن البدو لم يتعودوا على ذلك.

كان آخر ضحية للحجاج هو سعيد بن جُبير وهو فقيه من أصل حبشي تتلمذ على يد ابن عمر وابن عباس في المدينة وأقام في الكوفة. ثم انضم إلى حركة ابن الأشعث مع زملائه من الفقهاء. وبعد اندحار الحركة لجأ إلى مكة فقبض عليه واليها الأموي وأرسله إلى الحجاج فقتله بواسط. وكان الحجاج يتوجس من قتله لجلالة قدره. وصادف أن مات بعده بأقل من سنة ويروى أنه كان يهذي في ساعة الاحتضار: مالي ولسعيد.. مالي ولسعيد.. وقد ربط الخيال الشعبي بين موته العاجل، وكان في الخامسة والخمسين ومُعافى، وبين قتله لسعيد.. ونسبوا لسعيد أنه قال له عندما قدمه ليقتل، أنه سيكون آخر قتيل يقتله..

وقف الوعي اللقاحي مشدوداً أمام ظاهرة الحجاج. وكان لم يفق بعد من صدمة زياد وابنه عبيد الله. ولم تنجح إجراءات القمع الاستثنائية في حمل الناس على

الهدوء. فكانت حركات التمرد مستمرة طيلة حكمه، وشارك فيها الخوارج بنشاط/ بينما انكفأ الشيعة لالتقاط الأنفاس/ . وكانت أكبر الثورات هي التي قادها عبد الرحمن بن الأشعث واشترك فيها أهل العراق على اختلاف مواقفهم السياسية وأوضاعهم الاجتماعية. وكانت آخر معاركها أضخمها وهي معركة دير الجماجم التي دامت مئة يوم ولم يتوصل الحجاج إلى كسبها إلا بعد أن توصل إلى شراء بعض الأطراف في معسكر الثوار ليلعبوا في ساعات الصدام الأخيرة دور يشبه الأدوار التي لعبها الرتل الخامس في الجيوش العربية في الحروب العربية الاسرائيلية. ومن التحديات الكبرى الأخرى حركة شبيب الخارجي وفيها أيضاً بقي الحجاج عاجز. حتى ساعده القدر فسقط فرس شبيب به في نهر الفرات أثناء إحدى جولاته القتالية. ووردت حكايات كثيرة عن فدائيين كانوا يردون على الحجاج أو يشتمونه في وجهه ينبغي أن يكون معظمها من صنع الخيال الشعبي. وكان من منتقدي الحجاج في زمانه إمام أهل العراق الحسن البصري رغم أنه عارض الحركات المسلحة بحكم منزعه اللاهوتي. وكان حكمه في الحجاج أنه فاجر فاسق. ولايقصد بالفجور هنا معناه الجنسي بل المعنى العام للعصيان وارتكاب الكبائر كالقتل ونحوه لأن الحجاج لم يعرف بالافراط في الجنس ولم يكن زير نساء كما لم يشرب الخمر ولم يشتهر بحب الغناء. وكان عمر بن عبد العزيز يندد بالحجاج في حياته مستفيداً من مكانته كأمير أموي. ولما جاءته الخلافة كان الحجاج قد مات منذ أربع سنوات فنفى أسرته إلى اليمن وكتب إلى عامله عليها: أما بعد فإني بعثت إليك بآل أبي عقيل وهم شر بيت في العرب ففرقهم في عملك (ولايتك) على قدر هوانهم على الله» ابن عساكر ٤/٨٤. وفي «إحياء علوم الدين» أن عمر بن عبد العزيز عين رجلاً في ولاية فقيل له انه كان يعمل مع الحجاج. فعزله. فقال له الرجل: إنما عملت له على شيء يسير. فقال له عمر: حسبك بصحبته يوماً أو بعض يوم شؤماً وشراً. (١٣٢/٢).

ومن ذيول ولاية الحجاج وثبة يزيد بن المهلب في البصرة وكانت تحت شعار العمل بالكتاب والسنة «وأن لاتعاد علينا سيرة الفاسق الحجاج» وكان للحجاج كاتب من أعوانه يدعى يزيد بن أبي مسلم عيّنه يزيد بن عبد الملك والي على المغرب فأراد أن يسير فيهم بسيرة الحجاج في إعادة المهاجرين من البربر إلى قراهم فوثبوا عليه وقتلوه. وأقرهم يزيد على ذلك لتسكينهم. (طبري ٥/ ٣٥٩).

وعقد ابن عبد ربه في «االعقد الفريد»فصلاً بعنوان: «من قال ان الحجاج كان كافراً» استوفى فيه أقوال الفقهاء وغيرهم في تكفير الحجاج. والتكفير هنا لازم عن

سياسته لا عن عقيدته. لكن الفكر الديني تحرج في إدانة الحجاج. ونبه رجال الدين إلى تدينه وإيمانه الصـادق. وعند أهل الدين أن المسلم إذا لم يكن من أهل الأهواء (خارجي، أو معتزلي، أو باطني) فهو مستحق للغفران ولايجوز لذلك الحكم عليه بشيء من أفعاله، لأن الايمان لايضر معه شيء(*).

أدولف هتلر

أدولف بن ألويّس (Alois) وُلد أبوه نغلاً فاتخذ لقب أمه إذ لم يكن يعرف أباه. ثم حمل لقب هتلر باختياره. فهو في هذا اللقب «دعي» النسب. وقد ترددت أقوال عن يهودية الفاعل الذي جاء بالويس إلى الدنيا. وإن لم تجد لها سند يوثق به.

اشتغل الويس موظف جمرك وتزوج وولد له أولاد أحدهم أدولف. ونفهم من هذا أن أدولف هتلر كان يحمل عقدة زياد بن أبيه، التي خلا منها الحجاج بن يوسف. اتجه أدولف أول الأمر إلى الفن، وكان يهوى الرسم، لكنه أخفق في دخول أكاديمية الفنون الجميلة لأن علاماته الامتحانية كانت دون المطلوب. فبقي على مؤهله الثانوي. ولم يبذل جهد للاشتغال من أجل كسب الرزق. وإنما اعتمد على التقاعد الذي ورثته الوالدة من الوالد،، إلى أن ماتت الوالدة وانقطع التقاعد فتشرد أدولف. وكان يعيش في مآوي البلدية متنقلاً من مأوى إلى آخر. ولم تكن له قدرة على توطيد وشائج مع الناس وأظهر نزعة عدم تسامح مبكرة. وفي ثقافته السياسية، وهي ضئيلة في صباه، نزع إلى مقت الشعوب الغير جرمانية. وبسبب حرمانه ومنبوذيته كان يمقت العالم

(*) الفكر الديني كما يتمثل في مذاهب أهل السنة يضع الايمان قبل الفعل. والايمان مشروط عندهم بعدم الانخراط في مقولات أهل الأهواء وهم الخوارج والباطنية والمعتزلة والمتصوفة وفئات أخرى جنحت إلى التأويل. والحجاج عند أهل السنة فاسق لكنه لايدخل النار لأن وجود الايمان يعطي المانع المضاد للغضب الالهي. أما الشيعة فقد أدانوا الحجاج ليس بسبب جرائمه الدموية إنما لانتمائه إلى الأمويين: أي إلى الحزب الآخر. أما الخوارج والمعتزلة فكانوا اقل تادلجاً فيما يخص مداينيهم. فالخارجي الفاسق يُكفّر ويُخلع وكذلك المعتزلي عند أصحابه. ورأي الخوارج والمعتزلة في الحجاج متأثر بأفعاله أكثر مما بانتمائه الأموي. ولم يعرف الخوارج والمعتزلة أسلوب التبرير لجرائم المداينين، إلا في مرحلة متأخرة من تطورهما..

البورجوازي. لكنه لم يتحول إلى الاشتراكية بسبب كرهه للماركسيين. ويأتي هذا الكره ليس من دوافع طبقية بل من أممية الماركسيين ورفضهم للشوفينية الألمانية والعنصرية الجرمانية. وإلا فإن منسحقاً مثله كان بمقدوره أن يجد الملاذ في طبقية ماركس الجذرية.

تقول الموسوعة الأمريكية أن أدولف كان غير سوي جنسياً. فقد عشق ابنة لأخته الغير شقيقة، وعاشرها كعشيقة. لكنها انتحرت فيما بعد لشعورها بالاختناق تحت ذراعي طاغية كما بدا لها، فعاشر ايفا براون، وكانت شغيلة في حانوت. وبسبب تشرده لم يتكون لديه مزاج عائلي فأبقى علاقته مع ايفا حرة ولم يتزوجها شرعاً إلاّ في أيامه الأخيرة.

الثقافة الأساسية لأدولف هتلر هي ثقافة العنف. وقد درسه بإمعان من شتى الوجوه. ومن هنا توجه إلى الجيش: أراد أولاً الدخول في الخدمة العسكرية فلم يقبل لعدم لياقته. لكن اندلاع الحرب العالمية الأولى أتاح له فرصة للتطوع. وكان ذلك كما تقول الموسوعة البريطانية بمثابة إنقاذ له من الاحباط والحياة المدنية الغير هادفة. واشتغل في البداية ساعي للمقرات. وقُيِّمت شجاعته الفعلية بصليب حديدي من الدرجة الثانية عام ١٩١٤ ومن الدرجة الأولى عام ١٩١٨. وفي ١٩١٩ انضم إلى حُزيب العمال الألماني كوكيل سياسي عن الجيش. ثم ترك الجيش وتفرغ للحزيب الذي تطور فيما بعد إلى حزب هو الحزب الاشتراكي الوطني (النازي).

ظهرت قدرات أدولف هتلر كبلطجي مع تشكيل «عصابة الذراع المتين» التي خصصت لحماية اجتماعات الحزب. وقد استطاع الهيمنة على العصابة ووجهها لمهاجمة الاشتراكيين والشيوعيين. ونما نفوذه سريعاً مع نمو كفاءته في هذا المضمار وفي ظروف كانت ألمانيا فيها متوعكة الروح بعد هزيمتها الشنعاء في الحرب. وأظهر هتلر إلى ذلك مواهب سياسية وتنظيمية ساعدته على التقدم في نشاطه الحزبي. وقد وفر فشل الحكومة الألمانية في السياستين الداخلية والخارجية فرصة لنمو شعبية الحزب النازي استفاد منها هتلر لدفع الحزب إلى المقدمة. وأبدى في هذه المرحلة قدرة عجيبة على الدعاية والتأثير الجماهيري. وقد تكاملت هذه العوامل في مجملها من ذاتي وموضوعي لإعطائه دفعة هائلة أوصلته إلى قيادة الحزب وأوصلت الحزب إلى السلطة. ومن طريف ما حصل أنه وجد الطريق ممهد إلى السلطة بالانتخابات دون حاجة إلى عنف! وكانت الانتخابات التي نجح فيها هتلر وحزبه هي آخر انتخابات في ألمانيا حتى نهاية الحرب العالمية الثانية...

الشخصية القمعية لهتلر معروفة. وإجراءاته معروفة ولم تتحول بعد إلى تراث شأن سياسة الحجاج. فقد عايشها جيلنا الذي أدرك مآسي الحرب العالمية الثانية. وهذه الحرب أشعلها هتلر وقد ابتلعت عشرين مليون من الأوروبيين عدا المجندين من آسيا وأفريقيا.

تهيأت لهتلر وسائل تعذيب وتنكيل لم تتوفر للحجاج بسبب التقدم الصناعي والتكنولوجي. وقد مكنه ذلك من ممارسة القتل الجماعي الذي لم يكن يتيسر للحجاج بدون السيف. ومعروف أن هتلر استخدم أفران الغاز لإبادة اليهود وغيرهم من خصومه السياسيين والايديولوجيين. وان ضحاياه من اليهود وحدهم بلغوا ست ملايين، مقابل مئة ألف من ضحايا الحجاج. ويرجع الفارق في الكم إلى الفارق في التطور التكنولوجي.. لكن هناك عوامل أخرى حكمت هذا الفارق الضخم في كم الارهاب الرسمي بين الغرارين. نضع في الاعتبار فروق الشخصية:

١- تشرد هتلر وعائلية الحجاج.

٢- شرعية ولادة الحجاج ونغولة هتلر. وهذه لاعلاقة لها بمسألة الدم وإنما تُنتج مضاعفاتها السلبية في شخصية الفرد من النبذ الاجتماعي. فالمجتمع البشري حتى في أشد حالات الانحلال العائلي كما في الغرب لايزال يميز بين ابن الحلال والنغل.

٣- سوية الحجاج جنسياً ولاسوية هتلر. وتجربته مع ابنة اخته تكشف عن مضاعفات حادة للنبذ الاجتماعي في شخصيته. وحيث أنه لم يعرف بالشبق أو الاسراف في الجنس والتهتك، فإقدامه على ابنة أخته يجب أن يكون من ملابسات شخصيته الاجتماعية / أصله العائلي.

٤- انعدام الروادع بالنسبة لهتلر وحضورها في حالة الحجاج. وهنا نقف على جملة أمور:

ففي حالة الحجاج، هناك شريعة يبقى الجلاد مضطراً إلى الرجوع إليها في حالات معينة. واستفساره من أنس بن مالك يكرس هذه الضرورة. وثمت واقعة يرويها المسعودي في أخبار الحجاج من «مروج الذهب» تلقي ضوء على هذه الحالة. قال جيء برجل من بني عامر من أسرى «دير الجماجم» فقال له الحجاج: «والله لأقتلنك شر قتلة» فقال الأسير: «والله ماذلك لك..» قال: ولم؟ قال: لأن الله يقول في كتابه: «إذا لقيتم الذين كفروا فضربَ الرقاب. حتى إذا أثخنتموهم فشدوا الوثاق. فإما مناً بعدُ وإما فداءً حتى تضع الحرب أوزارها».

وأنت قد قتلت فأثخنت وأسرت فأثخنت فاما أن تمن علينا أو تفدينا عشائرنا. فتراجع الحجاج أمام النص وأطلق الأسير. وأنكر مرة أن يكون الحسنين من ذرية النبي فرد عليه متبحر يدعى يحيى بن يعمر كان من الحاضرين وقال له: كذبت. فقال له الحجاج: لتأتيني ببينة على ماقلت من كتاب الله أو لأضربن عنقك. وتفيد بعض الروايات أنها كانت مناسبة عيد الأضحى فأراد الحجاج أن يضحي به للعيد بدل الشاة. فأحاله إلي آية تتحدث عن ابراهيم فتقول: «ووهبنا له اسحق ويعقوب كلاً هدينا. ونوحاً هدينا. ومن ذريته داود وسليمان وأيوب ويوسف وموسى وهارون. كذلك نجزي المحسنين. وزكريا ويحيى وعيسى» وهنا قال يحيى: عيسى من ذرية ابراهيم وهو إنما ينسب إلى أمه مريم. والحسن والحسين ابنا رسول الله من قبل أمهم. فتوقف الحجاج عن قتله إلا أنه نفاه إلى خراسان حتى لايواصل دعايته في العراق..

ووفرت الثقافة الأدبية للحجاج رادع آخر. فكان البعض من ضحاياه يتخلصون من القتل بعبارة بليغة يطرب لها فيعفو عنهم. وتدخل في بابة البلاغة مواقف مصارحة تعجبه فيفرج عن أصحابها. ومن نوادر قضية الأسرى في وثبة ابن الأشعث أن أسيراً قدم ليقتل فقال له: إن لي عندك يداً (فضلاً). قال ماهي؟ قال: ذكر ابن الأشعث امك فرددت عليه. فسأله من يشهد لك؟ فقال: صاحبي هذا. وأومأ إلى رجل من الأسرى. فشهد له الأسير. فسأله الحجاج: وأنت مامنعك أن تفعل كما فعل؟ فأجابه الأسير الشاهد: لقديم بغضي إياك. فقال الحجاج: أطلقوا هذا لصدقه وهذا لفضله.

هتلر لم يكن في وضع مماثل: فهو لم يكن يرجع إلى شريعة سماوية أو أرضية يذكره بها ضحاياه. وكان يفتقر إلى الثقافة. ومعارفه تقتصر على السياسيات والعسكريات. ويمكن أن نضع إلى جانب ذلك فوارق الوضع الحضاري والقيم الثقافية بين الأوروبيين والعرب: حيث الغلبة في أوروبا للأدب القصصي. وعند العرب للأدب الغنائي. وبالتالي فحتى لو كان هتلر امبراطور مثقف فإن بيت من الشعر أو نثرة بليغة ماكانت قادرة على جعله يلغي قرار بالقتل. وثمت أيضاً اختلاف طريقة أو آلية القمع. ذلك أن ضحايا الحجاج كانوا يوقفون أمامه فتتاح لهم فرصة للكلام. وكان هو يناكدهم ويتبادل معهم الشتائم. أما هتلر فيصدر أوامره بالاعدام عن طريق المحاكم، وبالابادة الجماعية عن طريق جهازه البوليسي والعسكري، وبالاغتيال عن طريق عملائه السريين. فليس له علاقة مباشرة بضحاياه تسمح لهم بمحاورته وجهاً لوجه.

لدى البحث في خلفية الجنوح لدى الغرارين نجد مايلي:

هتلر ألماني مأخوذ بتفوق العرق الجرماني وتحركه الشوفينية الألمانية في وسط مشبع بهذه النزعات التي تنتشر على نطاق أوروبا كعنصرية للعرق الأبيض، وتتفاعل في ألمانيا العرقية الجرمانية. والعنصرية البيضاء لاترى للانسان حرمة خارج النسب الآري / مشروطاً بالاقامة في أوربا، لأن الآريين الشرقيين مشمولين بالتحيز العنصري./ وهي لذلك تبيح دمه. وكانت إباحة دم اليهود من هذا الباب. لكن الألماني الذي لايوافق على هذه العقيدة يعامل كمرتد. ومن هنا إباحة دماء الاشتراكيين والماركسيين الألمان.

ولهتلر رافد من الاديولوجيا الألمانية المتمترسة بمبدأ القوة والدولة كما تناوب على إشباعها وتأريثها فيختة ونيتشة وهيغل وشوبنهاور وغيرهم. وهو على عدم عنايته بالفسلفة مريد تاريخي لنيتشة.

اديولوجيا الحجاج هي الحق الأموي المصعّد إلى مرتبة الحق الالهي. وكان الحجاج يؤمن بالخليفة الأموي إيماناً دينياً هوالذي جعله يقول وقد مرض يوماً:

إني والله لاأرجو الخير إلا بعد الموت!

جاعلاً من إيمانه بالحق الأموي طريقه إلى الجنة. وهو الطريق الذي بلّطه بأجساد المعارضين لبني أمية. ولم تكن للحجاج مشكلة عرقية فضحاياه الأكثر عدداً كانوا هم العرب. كما لم تكن وراءه فلسفة تنظّر للعنف الدموي فيما عدا الخلفية الدينية التي يستمد منها المتدين حين يكون في السلطة مقومات وجدانه القمعي. والحجاج من المتدينين كما يستفاد من سيرته الشخصية.

ماذا قدم الغراران للحضارة والمدنية؟

تقول الموسوعة البريطانية ان هتلر لم يقدم للبشرية أي مساهمة مادية وأخلاقية وإذا استندنا إلى النية فهتلر معادي للانسان ويتعذر عليه فعل مايخدم البشر عن وعي. لكن مغامراته العسكرية حملته على تنشيط الصناعة والتكنولوجيا. فتقدمت ألمانيا في زمانه أشواطاً بعيدة في هذا المضمار. وقد انتقلت التكنولوجيا الألمانية إلى البلدان الأخرى فخدمت تطور صناعاتها وتقنياتها. ويأتي هذا الانجاز غير المقصود في مجرى نمو مدنيّاتي تعيشه ألمانيا والمحيط الأوروبي. ومن شأن هكذا وضع أن تنخرط فيه السلطة بصرف النظر عن نواياها وطريقتها في الحكم. وهو نفس

مايقال عن منجزات الحجاج كتحققات سياقية في مجرى مدنيّة نامية. ولامجال بالطبع للكلام عن منجز حضاري قدمه أي من الفرارين الدمويين. فهما مفلسان أخلاقياً: المدنيّة يساهم فيها الجلادون. أما الحضارة فإنشاء معرفي اجتماعي يتكامل فيه جهد الثقافة مع الفعل الشعبي كنقيض للسلطة وكمروّج من جهته للقيم الأخلاقية التي تدخل في المنظومات المعرفية لأهل الفكر. ولاشغل للسلطة هنا.

خطوط الإدانة:

مرت بنا آراء المسلمين بالحجاج ومواقفهم منه. والاتفاق على إدانته شامل لجميع المذاهب والفرق بمن فيهم الحنابلة الذين أظهرت جماعاتهم انحياز للأمويين. وقال عنه الذهبي وهو حنبلي متعصّب: «له حسنات مغمورة في بحر ذنوبه» (سير أعلام النبلاء/ ترجمة الحجاج) وهذا أدق تقييم يحظى به الحجاج: حسناته، إنجازاته، مفردات مغمورة في بحر من الذنوب، وكأنها قطع صغيرة من الذهب غرقت في المحيط ففقدها صاحبها وتلاشت آثارها.. وذنوب الحجاج هي القتل وليست هي الذنوب الدينية التي يتمسك بها رجال الدين في تمييز الفاسق من المؤمن، فالحجاج كما بينا لم يكن يشرب الخمر أو يستمع إلى الغناء ولم يعرف بالزنا وكان يتمسك بالفرائض والعبادات ويؤديها على أحسن وجه. وهكذا فحين يجعله مؤرخ حنبلي غارق في بحر الذنوب فلابد أن نتصور حجم الإدانة التي لقيها هذا السفاك المسلم من مُدانيه المسلمين. ويخرج عن الخط شعبيته في بلاد الشام، الموالية للأمويين آنذاك. ويقال ان شامياً وقف على قبره بعد دفنه وقال: «اللهم لاتحرمنا شفاعة الحجاج» والمقصود بالدعاء أن الحجاج ستكون له مكانة الشفيع عند الله، وهي مكانة تختص بالأنبياء، والشامي يدعو أن تشمله شفاعته حتى يدخل الجنة. ولايدخل في حساب شعبية الحجاج الشامية إسناد ثقافي، إذ لم يتجرأ فقيه أو متكلم شامي على تزكية الحجاج. وكان الفقهاء والمتكلمون معارضين في جملتهم للأمويين. ولكن ذكر ياقوت في مادة «واسط» من معجم البلدان أن رجل يدعى عبد الوهاب الثقفي دافع عن إنجازات الحجاج. ولم أقف على ترجمة لهذا الشخص. ولعله كان مدفوع بعصبيته القبلية.

جوبه أدولف هتلر بنفس النطاق الشامل من الادانة على مستوى أوروبا والكوكب.. لكن ألمانيا مشت وراءه مثلما سار أهل الشام خلف الحجاج. وقد وصل إلى

السلطة بالانتخابات. والانتخابات في أوربا حرة دائماً. وثمت مايجمعه بالكثير من الألمان وهوالعرقية الجرمانية والشوفينية الألمانية مع عبادة القوة والعنف. ولقي هتلر دعم أدباء وفلاسفة ضخام من قبيل عزراباوند ومؤسس الوجودية مارتن هايدجر. وتبنى مبادئه قطاع واسع من مثقفي الطليان والاسبان والبرتغال. ولايزال شطر وافر من الرأي العام يتمسك بذكرياته من وراء الانخراط في الحركات النازية والفاشية الجديدة. ويمكن القول ان الغرب في جملته يصدر بهذا القدر أو ذاك عن منطلقات هتلر في التعامل مع الشعوب الشرقية الملونة. لكن التنوير الغرباوي ومعه الكوكبي في العموم يواصل تصديه للهتلرية. وللماركسيين فضل الصدارة في هذه السيرورة المديدة، التي ينتظم فيها العديد من الأحرار الغير ماركسيين بل والمتناقضين مع الماركسية ان في منهجها العلمي أم اقتصادها الاشتراكي. وبين المعارضين للهتلرية رجال دين تأثروا بالمنحى الانساني للأناجيل وقفوا من هتلر موقف الفقهاء المسلمين من الحجاج. وبخلاف هتلر لم يكن للحجاج نصير من الأدباء غير جرير، الموالي للأمويين. ولم يدافع عنه أحد من الوسط الثقافي طيلة العصور الاسلامية.

أوصاف الحجاج لمن يريد رسمه من الفنانين:

كان أخفش لايقوى على فتح عينيه في الشمس. ساقاه نحيلتان مجرودتان وبدنه ضئيل. وكان دقيق الصوت غير مكتمل الرجولة في نطقه برغم ماتمتع به من الفصاحة والبلاغة. هكذا وصفه المؤرخون. ومن الأفضل أن ينظر إلى هذه الصفات في حذر لأنها قد تكون انطباعية أكثر منها حقيقية.. والحجاج في الفولكلور الشيعي أعور. وهي صفة مشتركة لجلادي الشيعة مثل يزيد بن معاوية وعبيد الله بن زياد والشِمّر بن ذي الجوشن.

إضـــــاءات

حول اللقاحية

-١-

اللقاح بفتح اللام، مصطلح جاهلي كان يتردد في الشعر والكلام العادي قبل الاسلام. يشير المصطلح إلى معنى غريب في القاموس السياسي القديم يرتهن بوضع العرب في الجاهلية. فهو يستعمل لوصف الناس الذين لايخضعون لسلطة والذين يكون عدم خضوعهم لسلطة نتيجة قرار يتفقون على الدفاع عنه ضد احتمال فرض السلطة عليهم من مصدر خارجي أو داخلي. وقد احتار اللغويين القدماء في أصل اللفظ الذي يلتبس بمعان أخرى بعيدة عن معناه السياسي. فاللقاح بالفتح هو ماتلقّح به الأنثى من النبات والحيوان وبالكسر هي النوق الجيدة الحليب. ولاصلة لأي من المعنيين بهذا المعنى. نقل الزبيدي (بفتح الزاي) في تاج العروس عن اللغوي المعروف ثعلب أن الحي اللقاح مشتق من لقاح الناقة لأن الناقة إذا لقحت لم تطاوع الفحل. وعقب عليه الزبيدي: ليس بقوي. (مادة لقح من التاج). ولعل اللفظ متطور عن جذر آخر. وقد نظرت إلى الفعل لكح بالكاف ويقال للوكز والضرب. والحي اللقاح متمردين يعتصمون بقوتهم ضد التسلط، فلعلهم كانوا لكاح ثم أبدلت الكاف قاف. وقد يكون للفظ جذر أبعد في الساميات لم يصل إليه علمنا(١).

أورد ابن سِيدة مرادف للقاح هوالدكلة (فتح الدال والكاف) وقد عرف اللقاح بقوله: القوم الذين لايعطون للسلطان طاعة. والدكلة: الذين لايجيبونه (السلطان) من عزهم. وقد تدكلوا عليه. أي تمردوا ورفضوا طاعته (المخصص، السفر الثالث ص١٣٨) وجذر الكلمة يشير إلى الكبس والعجن والوطأة والشدة. فقرينة اشتقاقه واضحة، على أن الدكلة لم تشيع وشاع اللقاح ولعلها استعملت في مجال محلي

محدود فالتقطها المعجميون وبقيت في المعاجم كأثر لذلك الاستعمال. ووجود مفردتين للدلالة على هذا المفهوم يشير، على أي حال، إلى سعة، انتشاره. وقد أورد اللغويون في شواهد دكلة قول الراجز يفخر بعشيرته:

قوم لهم عزازة التدكل.

من القبائل التي وصفت نفسها بهذا الوصف قريش. وكان ذلك في حادثة فصلها الزبير بن بكّار (تشديد الكاف) في «نسب قريش» خلاصتها أن رجلاً من بني أسد قريش - ذهب إلى قيصر القسطنطينية وعرض عليه أن يتوّجه ملكاً على قريش ومكة فرحب القيصر وأعطاه تخويلاً بما أراد. والقضية يجب أن تكون أبعد من ذلك. فالبيزنطيين كانوا يتطلعون إلى بسط سيطرتهم على العربيا ويمنعهم منها عدم قدرة جيوشهم على اختراق الصحراء للوصول إلى المدن الكائنة في العمق. ولاشك أنهم قد فكروا بوسائل بديلة لتحقيق هذا الهدف. ومنها استعمال نفوذهم السياسي والمالي لفرض حكام تابعين لهم على تلك المدن. وتأتي صفقة الأسدي في هذا السياق لتدل على جدية البيزنطيين في توجهاتهم نحو العربيا. وكانت السيطرة على مكة ستمهد للسيطرة على المدن الأخرى الأقل أهمية منها. ولعلهم سيستطيعون الوصول بعد ذلك إلى اليمن بعد أن يتم لهم إخضاع القطاع الأوسط من العربيا.

يقول الزبير بن بكّار أن الأسدي أبلغ قريش بقرار القيصر تتويجه عليهم ملكاً ولوح لهم بقوة البيزنطيين الداعمة له. وبقي على ذلك أياماً حتى ضجت منه قريش فاتحدوا لمجابهته. وأعلنوا موقفهم الموحد من فوق الكعبة حيث نادى مناديهم في الجموع التي حضرت لتشهد الاعلان: «ان قريشاً لَقاح لاتَملك ولاتُملك».

وعرف الأسدي قوة الاجماع القرشي فخرج هارباً من مكة. وتدخل هذه الحادثة في تاريخ العمالة. وقد أفشلها التمسك باللقاحية كنهج سياسي لقريش.

وكانت قريش تعرف موقعها المنيع ضد الخارج. مع اتفاقها على أن لاتخضع لسلطة داخلية. وفي مادة «صلح» من «تاج العروس» أورد الزبيدي ثلاثة أبيات نسبها إلى حرب بن أمية أوأخيه الحارث يخاطب صديقاً له يدعى أبو مطر الحضرمي ويدعوه إلى العيش في مكة:

أبا مطر هلم إلى صلاح	تكفيك الندامى من قريش
وتأمن وسطهم وتعيش فيهم	أبا مطر، هديت، بخير عيش
وتسكن بلدة عزت لقاحاً	وتأمن ان يزورك رب جيش

لقاحاً في البيت الأخير صفة لـ بلدة. ورب جيش، قائد جيش، العسكري، تركيب متطور من رب حَيّل في الآرامية والعبرية والحيل القوة كما هومعروف وأطلقت عندهم على الجيش.

ولم تكن قريش وحدها «لقاحاً». فقد كان هذا شأن معظم العرب عدا اليمن ولكن بقدر مايخص سكان المدن الكبيرة دون الأرياف، ودون القبائل اليمنية المهاجرة في أصقاع العربيا الأخرى وامتداداتها العراقية والشامية. فهذه الأخيرة كانت لها أيضاً «لقاحيتها». وكان من أمنعها قبيلة طي الكبرى (من فروع طي المعاصرة شمّر - فتح الشين وتشديد الميم - وكانت تحكم نجد قبل أن يهزمها آل سعود - وتفرعاتها خارج المدن كثيرة تمتد مابين نجد حتى شمال العراق العربي وهي لاتخضع في باديتها لسلطة).

وأورد الزبيدي في «تاج العروس» (مادة لقح) شاهد لغوي آخر يتضمن الكلمة نورده فيما يلي:

لعمر أبيك والأنباء تنمي ... لنعم الحي في الجُلّى رياح
أبوا دين الملوك فهم لقاح ... إذا هيجوا إلى حرب أشاحوا

رياح عشيرة عدنانية. الجلى: الحادث الجلل (يلفظ بضم الجيم وتشديد اللام).

وعبر العرب عن هذه اللقاحية من خلال شعرائهم بأساليب مختلفة. (انظر القسم الثاني).

لقاحية الجاهليين اصطدمت بالسلطة الناشئة في الاسلام. وكانوا قد تقبلوا بتدريج وتمهيد عسيرين سلطة محمد بوصفه نبياً يستمد أوامره من السماء. وكان محمد سيفشل في مشروعه الكبير لو أنه لم يعتمد على النبوة وأعلن من نفسه ملكاً على العرب. على أن العشر سنوات من قيادته الآمرة في يثرب قد بذرت بذرة سلطة أثمرت من بعد تلك الامبراطورية العاتية التي أسسها الأمويين.

لم يكن العرب قد استوعبوا هذه البذرة حين توفي محمد واستخلف أبو بكر. وكان ذلك سبب أرأس للردة عبر عنه بوضوح شاعر من أصحاب المتنبئ طليحة الأسدي في بيتين نسبهما البعض إلى الحطيئة:

أطعنا رسول الله ماكان بيننا ... فيا لعباد الله مالأبي بكر؟
أيورثنا بكراً إذا مات بعده ... وتلك لعمر الله قاصمة الظهر

في ذعر صارخ من الملكية، قام أبو بكر وسيأتي بعده بكر. لقد أطاع العرب محمد لأنه رسول الله لا لأنه حاكم.. ولكن حكم الراشدين لم يكن على هذا النمط

فقداستخلف أبو بكر رجلاً غريباً عنه هو عمر بن الخطاب رآه جديراً بقيادة العرب من بعده. وقد وعى عمر مهمته في إقامة سلطة فعلية مع مافيها من توقع الرد من العرب. وكانت سلطته أكثر آمرية من سلطة محمد، وهي حلقة هامة في مسلسل نشوء الدولة في الاسلام. على أنه لم يتجاوز هذا الخط كثيراً، فقد تمسك بمبادئ اللقاحية الجاهلية في عموم سياسته. ثم خطا عثمان خطوات أبعد ليس فقط في توطيد السلطة بل وفي تأسيس الاستبداد. وقد كلفه ذلك حياته، حيث نفذ العرب تهديداتهم بقتل الملوك فقتلوه.

وكان رابع الخلفاء علي بن أبي طالب يدرك ضرورة الدولة. ظهر ذلك على الأقل في رده على شعارالخوارج: لاحكم إلا لله. وكان قد مضى على ظهورها في الاسلام وقت يكفي لإثارة التفكير فيها: هل هي مطلوبة أم زائدة عن الحاجة؟ وعنده، حسب رواية «نهج البلاغة» (النص ٤٠ من الجزء الأول)، انها لازمة سواء كانت عادلة أم جائرة. وقد خطا هو في هذا المجال خطوة هامة عندما أمر ببناء مكان مستقل للسجن يوضع فيه المجرمون العاديون، وكانوا قد كثروا في الكوفة بسبب الحروب التي شهدتها خلافته.. إلا أنه سلك في حكمه سياسة بدت متأثرة بقوة المد الجماهيري الذي دفع به إلى السلطة. فتعامل مع رعاياه، وكانوا في أكثريتهم المطلقة من العرب، بروح المساواة بين الحاكم والمحكوم. وعاد الناس في زمنه إلى ماكانوا عليه في زمن عمر بن الخطاب. ولم يكن سجنه يضم سياسيين من معارضيه. وفي صراعه مع الأمويين ركز هو وأصحابه على تذكير العرب بعقيدتهم اللقاحية فبينوا لهم أن هؤلاء يقاتلونهم على الدنيا ليكونوا فيها «جبابرة ملوكاً». أو «جبابرة وملوكاً». وأنهم إذا حكموا فسيعملون بأعمال كسرى وقيصر، وهم أباطرة ذاك الزمان. وفي المقابل: اتهم الأمويون علي بن أبي طالب أنه جرأ الناس على السلطان. وتتوازى هذه الملاحظة الهامة مع سياستهم التي اتجهت إلى تطويع العرب للاستبداد.

أوصل الأمويون الدولة التي انبذرت في يثرب إلى ذروتها كدولة مكتملة المؤسسات ذات سلطة استبدادية مطلقة. واتبعوا لتحقيق هذا الغرض سياستين: الأولى قمعية والثانية زج العرب في الفتوحات. وقد بدأ القمع اختبارياً إذ كان معاوية يتوجس من مجابهة العرب بخيارالاستبداد المقفل، فاحتفظ في علاقاته اليومية بالكثير من مبادئ السلوك الجاهلي، التي جعلت المؤرخين يصفونه بالحِلم. وفي نفس الوقت اتبع مع البقاع الساخنة سياسة قمع منظم. وكانت العراق هي الساحة الأسخن في عهده فاستلحق لأجله زياد بن أبيه وعينه والياً عليه. وزياد من أوائل

وأشرس مشرعي القمع السياسي في الاسلام. وهو أول من أعلن مايسمى اليوم «حالة الطوارئ» أو «أحكام عرفية» وقد شملت عنده: منع التجمهر لأكثر من بضعة أفراد ومنع التجول ليلاً، والقتل الكيفي.

روى أبو الفرج الاصفهاني في «مقاتل الطالبيين» (ص ٧٦، من ط.القاهرة، ١٩٤٩، فصل موت للحسن بن علي) عن رجل يدعى عمر بن بشير الهمداني أنه سأل رجلاً يدعى أبا اسحق كان قريب العهد من تلك الأحداث:

متى ذل الناس؟

فقال: حين مات الحسن وادعي زياد وقتل حجر بن عدي.

واقتران «ذل الناس» بموت الحسن يرد في روايات أخرى. منها لابن عساكر في «تاريخ دمشق»، ترجمة الحسن بن علي والقول فيها لرجل يبدو أنه قريب العهد أيضاً من الأحداث، ويدعى عمرو بن نعجة. وعبارته: أول ذل دخل على العرب موت الحسن بن علي..

ولهذه الملاحظات سر يرتبط باللقاحية الجاهلية.

كان عقد الصلح بين الحسن ومعاوية قد تضمن نصاً بعودة الخلافة إلى الحسن بعد موت معاوية. وقد طمن هذا النص العرب المتوجسين من شبح الدولة وجعلهم ينتظرون موت معاوية، وهو أسن من الحسن بأكثر من عشرين سنة، حتى يبايعوا الحسن ويعود الوضع إلى ماكان عليه في خلافة علي. وكان معاوية بعد مضي سنوات من خلافته بدأ بالاعداد لتعيين ابنه يزيد ولياً للعهد. ولكي يتخلص من عقبة عقد الصلح دبر خطة ناجحة لاغتيال الحسن عام خمسين للهجرة. وانقطع بذلك أمل اللقاحيين بالافلات من هذه المحنة: محنة أن يكونوا محكومين بسلطة كسروية أو قيصرية، وهو مايعنيه تعبيرهم: ذل الناس أو ذل العرب. وكان «الناس» هم العرب في ذلك الوقت إذ لم تتسع ظاهرة الموالي لكي تكون فاعلة في المجتمع الاسلامي إلا في أواخر خلافة معاوية، بينما استمر العرب أكثرية حتى نهاية الأمويين.

ويتكامل اغتيال الحسن مع استلحاق زياد وتسليطه على العراق. وكان زياد يبحث عن أب فأصدر معاوية قراره باعتباره من أولاد أبو سفيان، أي من إخوانه. واستفاد من عقدته هذه فعينه على تلك الساحة الساخنة لمحاصرتها والحد من خطرها على دولته الناشئة. وكان تسلط زياد على العراق «اذلالاً» للعرب، كما فهم اللَقاحيون.

ثم يأتي مقتل حجر بن عدي الكندي (حجر بضم الحاء وسكون الجيم). وكان من زعماء المعارضة الشيعية في العراق / المعارضة الشيعية في طورها العربي بآفاقه

الجاهلية - اللقاحية/ . وكان من الصحابة وانحاز إلى علي واحتفظ رغم ذلك بمكانة مرموقة لدى عموم العرب من غير أنصار علي. ومع ولاية زياد على العراق تصدر النشاط المناوئ للأمويين على هذه ا لساحة. فاعتقله زياد بعد معركة قصيرة مع أنصاره. ولم يتجرأ على قتله فأرسله إلى معاوية. وانتشر الخبر بذلك فارتاع له العرب. ومن الوقائع الدالة في هذا الحدث تحرك عائشة، التي سارعت بإرسال مبعوث إلى معاوية لمنعه من قتل حجر. وعائشة عدو لدود لعلي وشيعته. ووصل المبعوث بعد أن فرغ معاوية من قتله. وفي «الأغاني» أنها علقت على قتله فقالت: «لولا أننا نعلم أننا كلما غيرنا أمراً وقعنا في أشد منه لغيَّرنا قتل حجر».. ١٣٢/١٧ - ١٥٥ ط دار الكتب. (قتل حجر هنا فاعل). تعرب بذلك عن رأي مشترك مع مناوئي الاستبداد من العرب خارج عن موقفها التقليدي. وكانت عائشة قد أخذت تنحاز إلى المعارضة في شيخوختها وانتقدت توجهاتها السابقة. وعلق على قتل حجر بن عدي الربيع بن زياد الحارثي أحد قادة فتح العراق، فقال فيما روى الطبري عند الكلام على مقتله في حوادث سنة ٥١: «لاتزال العرب تقتل صبراً بعده. ولونفرت عند قتله لم يقتل رجل منهم صبراً.. ولكنها أقرت فذلت».

يحطّ الربيع القضية في نصابها التثريخي؛ لقد وضع الأمويون العرب أمام امتحان عسير: أن يخضعوا لسلطة تقتلهم كيفما شاءت. وهم أساساً لم يألفوا أن يحكمهم أحد فكيف وقد جاءهم حاكم يتسلط عليهم ويقتلهم؟ ان هذا مايعنيه ذل العرب في المفهوم اللَقاحي: أن يخضع العربي لمخلوق آخر يتحكم في حياته وموته. ورغم أن الربيع عبر عن احباط فقد كان التحدي سبباً هاماً من أسباب الحروب الداخلية التي شغلت الأوان الأموي برمته، إذ كان على الفريقين أن يدفّعا بعضهما البعض ثمناً باهظاً قبل أن يتهيأ لدولة الاسلام أن ترسخ جذورها بالانتصار على اللقاحية العربية. ومما ساعد الأمويين على الفوز في هذه الجولة الدامية، حركة الفتوحات. وقد استأنفوها بقوة فور استتباب الأمر لهم وكانت مادتها العسكرية من العرب حصراً حتى نهاية حكم معاوية. وكان الأمويون قد انتبهوا إلى جدوى التجنيد للفتوحات في تخفيف ضغط المعارضة عليهم منذ أيام عثمان. وطبقوا الخطة في حكمهم الجديد بتوسع أشد. ولجأوا فيها إلى التجمير. ويعني التجمير إبقاء المجند في جبهة الحرب إلى أمد غير محدود. وكانت هذه السياسة من أسباب حركة زيد بن علي في الكوفة عام ١٢١ هـ إذ جعل من شعارات البيعة له التعهد بـ «إقفال المجمّر» أي إعادة المجندين إلى أهلهم.

وعلى الرغم من تدخل عقيدة الجهاد، والرغبة في الكسب والغنائم، في حركة الفتوحات فقد كان هناك تذمر من التجنيد من جانب العرب، مما نجد له تعبير بليغ في هذين البيتين لمجند في جبهة الشرق:

تولت قــريش لذة العــيش واتقت	بنا كل فج من خراسان اغبرا
فليت قــريشاً اصبحوا ذات ليلةٍ	يعومون في لُجٍ من البحر اخضرا

وبالجمع بين القمع الدموي، والمشاغلة في حروب الفتح، وطد الأمويون بنيان الدولة التي أسسها محمد في يثرب بغطاء نبوي روعيت فيه لقاحية العرب، لتصبح تلك الدولة التي تحكمنا حتى اليوم. والأمويون على أي حال إنما فعلوا ماأملاه عليهم التاريخ. فالمشاعية العربية، التي أنتجت «لقاح» لم تكن قادرة على بناء حضارة كالتي بناها الاستبداد الاسلامي. ولاشك أن اللقاحيين كانوا يقاتلون ضد حركة التاريخ، فما كان لهم أن ينجحوا في الاحتفاظ بمواقعهم، ولو أنهم نجحوا في صياغة غرار معارضة للسلطة كان ملهماً لروح المقاومة على امتداد العصور الاسلامية.



استطراد حول الاصطلاح: يستعمل في اللغات الأوروبية مصطلح ANARCHY لمن لاسلطة له وللوضع الذي لاتسود فيه دولة. وقد ترجم إلى العربية باصطلاح «فوضوية». وعدم السلطة لايعني الفوضى بالضرورة. فقد تحدث بعض المتكلمين المسلمين عن إمكان الاستغناء عن الامام (الحاكم) إذا اتفق الناس على التناصف وكفوا عن العدوان. وهذا تصور لحالة انسجام تام لالحالة فوضى. إن المصطلح الأوربي هو مقابل دقيق للمصطلح الجاهلي «لَقاح» كما شرحناه في هذه الحلقة وهو مؤلف من مقطعين يونانيين AN التي هي أداة نفي، و ARCH وتعني حاكم، فمدلولها الحرفي هو اللاسلطة.

.. (أشكر الرفيق العراقي عبد الوهاب العُقابي الذي نبهني إلى هذه النقطة الحيوية).

- ٢ -

موارد من الأدب اللقاحي

جابر بن حني التغلبي:

نعاطي الملوك السلم ماقسطوا لنا وليس علينا قتلهم بمحرم

حني: كقصي. وجابر مسيحي إلاّ أن جاهليته أغلب عليه من دينه.

وأنشد اللغوي ابن الأعرابي لرجل جاهلي لم يذكر اسمه يفخر بقومه:

إذا رأوا من ملك تخمطا أو خنزواناً ضربوه ماخطا

التخمط: التصرف الأهوج. وفي العامية البغدادية: خمطه، أخذه بيده أخذاً شديداً.

الخنزوان: التكبر والغطرسة. وقوله: ماخطا يعني كلما خطا خطوة.

ومن شواهد «تاج العروس» هذا البيت:

إذا تخمط جبار ثنوه إلى مايشتهون. ولايُثْنَون إن خمطوا

وردد حسان بن ثابت في وثنيته ماقاله جابر التغلبي في مسيحيته:

وما السيد الجبار حين يريدنا بكيد، على أرماحنا بمحرم

أرماح: رماح. استعمل هذا الجمع الملتبس لتمشية الوزن. والبيت من «مجموعة المعاني» لمؤلف مجهول.

ومن قول الفرزدق يفخر بلقاحية تميم:

وكنا إذا الجبار صعّر خده ضربناه حتى تستقيم الاخادع

الاخادع: مااتصل بالرقبة من الظهر. وأصلها أوردة في نفس المكان.

وعن لقاحية تميم صدر سوّار بن المضرِّب في تحديه للأمويين:

أيرجو بنو مروان سمعي وطاعتي وقومي تميم والفلاة ورائيا

وكنت قد مررت على هذا القول لسوار وأنا أفكر بالهجرة من الوطن فصح عزمي عليها. وأنا مع ذلك أحسد التميمي على الفلاة.

وللمتلمس جرير بن عبد المسيح:

وكنا إذا الجبار صعّر خده   اقمنا له من درئه فتقوما

درئه: ميله واعوجاجه.

ومن شواهد اللغويين منسوباً للكميت، ولعله الكميت بن معروف وليس الكميت بن زيد

وكنا إذا جبار قوم ارادنا   بكيد، حملناه على قرن اعفرا

ومن هاشميات الكميت بن زيد

ام الوحي منبوذ وراء ظهورنا   فيحكم فينا المرزبان المرفّل

يشير إلى خروج الأمويين عن شريعة الوحي في تبنيها لأصول اللقاح في الحكم. والمرزبان من أسماء الأمراء عند الساسانيين. والمرفل كناية عن الأبهة. ومنه القول: فلان يرفل في النعيم.

وهرب البرج بن خنزير التميمي من جيش الحجاج فقال يتحداه ويتحدى خلفاءه:

ان تنصفونا آل مروان نقترب   إليكم وإلا فأذنوا ببعادِ

فإن لنا عنكم مزاحاً ومزحلاً   بعيسٍ إلى ريح الفلاة صوادي

وفي الأرض عن ذي الجور منأى ومذهب   وكل بلاد اوطَنَت كبلادي

وماذا عسى الحجاج يبلغ جهده   إذا نحن خلّفنا حفير زياد

يتحداه أن يلحقه إلى أعماق الجزيرة حيث يعيش حراً من السلطة.

وفي مادة حُصيلية من معجم البلدان أنها اسم بئر طرحت فيها طي عاملاً لبني أمية كان قد أساء السيرة فيهم فحملوه ليلاً وألقوه في البئر وقال شاعرهم في ذلك:

سلوا الحصيلية عن مجالد

نحن طرحناه بلا وسائد

بجُمّة البئر، ورغم القائد

ومجالد اسم الوالي المطروح في البئر.

وقال عمرو بن مخلاة الكلبي لبني أمية. وكان الكلبيون من أعوانهم:

فلاتنكروا حُسنى مضت من بلائنا   ولاتمنحونا بعد لين تجبرا

فكم من أمير قبل مروان وابنه   كشفنا غشاء الجهل عنه فأبصرا

وقال أبو خراش:

وقـتّلـت الـرجـال بـذي طـواءٍ وهدّمـت القـواعـد والعـروشـا

ذو طواء: اسم موقع في العربيا.

وفي مادة «كسوة» من معجم البلدان أنها سميت بذلك لأن غسان قتلت بها رسل ملك الروم لما أتوا لأخذ الجزية منهم واقتسمت كسوتهم...

ولأحد بني كلاب يتحدى مروان:

وارسـل مـروان الأمـيـر رسـولـه لآتـيـه، إنـي إذن لمـضـلّـل

وفي سـاحـة العنقـاء أو في عـمـايـة او الأدمـى مـن رهـبـة المـوت مـوئـل

يذكر أسماء مواقع كانوا يتخذونها ملاذات لهم في أعماق الجزيرة.

وفي تكريس بلاغي للصراع الدامي بين الأموية واللقاحية يورد ابن كثير في اخبار معاوية من «البداية والنهاية» قولاً لمعاوية خاطب به ولي عهده يزيد بعد أن خرج ظافراً من معركة ولاية العهد:

«أخضعت لك أعناق العرب».

لاحظ أنه لم يقل أعناق المسلمين لأن المعركة كانت في قوامها الكلي مع اللقاحية الجاهلية. وحدد عمر بن الخطاب توليفة الحكم الذي يصلح للعرب في رواية لابن كثير أيضاً:

«قد علمت ورب الكعبة متى تهلك العرب: إذا ساسهم من لم يدرك الجاهلية ولم يكن له قدم في الاسلام».

يتكامل الجاهلي مع الاسلامي لتكوين دولة تصلح لحكم العرب. وبانتفاء شرط الجاهلي كان الهلاك الذي توقعه عمر أو من تكلم بلسانه من اللاحقين، كما سيقع في دولة الاسلام الأموية.

---

(١) كتب هذا الفصل عام ١٩٨٩. ووصلتني بعد نشره في «الحرية» بأكثر من عام رسالة من القارئ الصديق مالك مسلماني ذكرتها في الكتاب الأخير «في الاسلام المعاصر» وفيها ينبهني إلى وجود الجذر الذي توقعته في اللغة السريانية. وقد رجعت إلى القاموس السرياني فعثرت على الكلمة التي نبهني مالك عليها وهي: لقحا. وتعني ماظهرعن المدينة وشمله وصف الريف. وقد تطورت هذه المفردة في العربية إلى لقاح، بفتح اللام، المفتوحة في السرياني أيضاً، وحملت معناها الجاهلي الدال على رفض السلطة والدولة مطوراً عن دلالة لقحا السريانية على الحياة السائبة في الأرياف البعيدة عن مركز الدولة.

قريش

اسم قبيلة يختلف النسابين واللغويين في تفسيره. أ رجعه بعضهم إلى التقرش وهو التجمع لأن القبيلة كانت متفرقة فتجمعت في مكة. أو لأنهم كانوا يتقرشون الأموال والبضائع أي يتتبعونها ويجمعونها للاتجار بها. وفي قول آخر انها تصغير القرش (بكسر الراء) للوحش البحري المعروف. وهو كما يقول الزبيدي سيد دواب البحر كما أن قريش سيدة العرب.. ويفسر ذلك بمعنى مضاد وهو أن قريش كانت تتكسب وتتجر وتحترش (تتصيد) فشبهت بالقرش لتتبعه الفرائس والتهامها («أخبار مكة للأزرقي» ١/١٠٨- ١٠٩ ط١ مكة ١٩٦٥) ومثلوا لهذا المعنى بأبيات شاعر من حمير يذم بها قريش.

وهناك رواية تنسب الاسم إلى رجل من أسلافهم يدعى قريش وهو ابن يخلد ابن غالب (أو الحارث) بن فهد كان دليلهم في الأسفار فنسبت إلى قوافلهم فكان يقال: جاءت قافلة قريش وذهبت قافلة قريش. ثم غلب الاسم عليهم. ويفترض أنه أخو لؤي بن غالب الجد الثالث لقصي بن كلاب. ويمكن أن يكون لهذه الرواية أصل من الواقع لولا أن المذكور متقدم على ظهور قريش كقبيلة تجارية بزمن طويل. أما التخريجات اللغوية فالتكلف ظاهر فيها، ولايمكن الاسترشاد بها لإزاحة الغموض عن الاسم. وهو غموض ينشأ بالدرجة الأولى من خلو سلسلة النسب القريشي من جد يحمل هذا الاسم. وغاية مايرد في هذا الشأن اعتبارهم فِهر (بكسر الفاء) بن مالك بن النضْر هو الجد الأعلى لقريش. فالقرشي هو من ينتسب إلى فهر. وماقبل فهر لايعد من قريش. ولم أتبين الوجه في هذا التقييد إلا أن يكون بني فهر هم الذين جمعهم قصي

بن كلاب في حركته التي أدت إلى استيطان قريش في مكة دون بقية البطون المتفرعة عن الجدود الأخرى في السلسلة.

تنتسب قريش إلى مضر. وليس بين النسابين خلاف حول سلسلة نسبهم إليه. لكن ياقوت الحموي يورد في مادة «كوثى» من معجم البلدان روايات تشكك ليس فقط في نسبة قريش إلى مضر وإنما إلى العرب أيضاً وفيما يلي نص الروايات وهي عن مؤلف أقدم من القرن الرابع ذكره باسم أبو منصور ولم أتحقق من أصله:

١- قال أبو منصور: حدثنا محمد بن اسحق السعدي عن الرمادي عن عبد الرزاق عن مَعْمر (بسكون العين) عن أيوب عن محمد بن سيرين قال: سمعت عَبيدة (بفتح العين) السلماني يقول سمعت علياً يقول: من كان سائلاً عن نسبتنا فإننا نبط من كوثى.

٢- وروي عن ابن الأعرابي انه قال: سأل رجل علياً: أخبرني عن أصلكم معاشر قريش. فقال نحن من كوثى. قال ابن الاعرابي: واختلف الناس في قول علي عليه السلام نحن من كوثى. فقال قوم: أراد كوثى السواد التي ولد بها ابرهيم الخليل، وقال آخرون: أراد بها كوثى مكة. وذلك أن محلة بني عبد الدار يقال لها كوثى فأراد اننا مكيون من أم القرى بمكة. قال أبو منصور: والقول هو الأول لقول علي عليه السلام: «فإننا نبط من كوثى». ولو أراد كوثى مكة لما قال نبط، وكوثى العراق هي سُرّة السواد، وأراد عليه السلام أن أبانا ابراهيم كان من نبط كوثى وأن نسبنا ينتهي إليه.

٣- ونحو ذلك قال ابن عباس: نحن معاشر قريش حي من النبط من أهل كوثى. وعقب أبو منصور على هذه الروايات: «وهذا من علي وابن عباس تبرؤ من الفخر بالأنساب وردع عن الطعن فيها».

إن الرواية الأولى تتصل بعلي عن طريق عَبيدة السلماني. وهويمني من عشيرة مراد أسلم بعد فتح مكة وهاجر إلى المدينة في خلافة عمر. وكان من رواة الحديث واشتغل في القضاء. وكونه يمني هو عنصر ضعف في الرواية لأن اليمن كانت من أشد العرب عداءً لقريش التي انتزعت منها الصدارة في العربيا قبل الاسلام.

الرواية الثانية عن ابن الاعرابي تخلو من سلسلة السند (العَنعنة).. وهي عن علي أيضاً. وصيغة السؤال: «أخبرني عن أصلكم معاشر قريش» يفهم منها أن كلاماً كان يجري حول أصل قريش في صدر الاسلام.

أما الرواية الثالثة فهي عن ابن عباس وهو ابن عم النبي. وتخلو من رجال النسد أيضاً.

كانت هذه الروايات قد شاعت بين المسلمين وكثر الكلام حولها كما يؤخذ من كلام ابن الاعرابي. وللتخلص من نتائجها أحالها البعض على محلة بنفس الاسم في مكة. لكن هذا بدوره يثير إشكالاً قوياً. فالاسم كوثى هو اسم آرامي ووجود مقابله في مكة قد يشير إلى هجرة ما حصلت من العراق إلى هذا الموضع من العربيا. ومن عادة المهاجرين أن يسموا مستوطناتهم في المهجر باسم أماكنهم في الوطن. أقول ذلك مع أن عكس هذا الافتراض ممكن أيضاً، وهوأن تكون كوثى مكة هي الأصل وأن الآراميين، وهم في الأصل من سكان العربيا، قد سموا بها مستوطنة نزلوها في مهجرهم العراقي.

ومن قبل إنها كوثى العراق والنص بالتالي على أنهم نبط أولها بان المقصود هو نسبتهم إلى ابراهيم الخليل الذي تقول التوراة أن أصله من العراق. والتأويل متعسف، لأن الانتساب إلى ابراهيم يعم العدنانية كلهم، أي العرب المستعربة، فلا وجه لتخصيص قريش به. كما أنه يتناقض مع قول أبو منصور نفسه بأن غرض علي وابن عباس هو التبرؤ من الفخر بالأنساب. وهواستنتاج مبني على انتسابهم إلى النبط.

يدل هذا في عمومه على التخبط إزاء هذه الروايات، التي بدت مقبولة عندالجميع. ومن الجدير بالانتباه عدم تكذيبها بالاستناد إلى نسب قريش المنصوص عليه في مصادر النسب والتاريخ واللغة. مما قد يُفهم منه أن هذا النسب لم يحمل على محمل الجد. وهناك مايشير إلى أنه كان كذلك في حياة قريش نفسها. فقد وردت روايات أخرى تقول بانتساب قريش إلى قبيلة كندة اليمنية وأن النبي محمد سئل عن ذلك فنفاه وبيّن أن هذا كان يقوله العباس بن عبد المطلب وأبو سفيان في إيلاف اليمن لغرض تسهيل أمورهم هناك.

ويمكن أن نستنتج من ذلك أن نسب قريش لم يكن مشهور يوم ذاك بمستوى تحققه في المصادر الاسلامية وإلا لما تيسر التنصل منه والانتساب إلى كندة ومن جانب وجوه قريش ومتصدريها دون أن يتعرضوا للتكذيب.

ثمة نص شعري يتضمن الطعن في نسب قريش بنفس مضمون روايات أبو منصور. والنص لدعبل الخزاعي (دعبل بكسر الدال والباء) من قصيدة يرد بها على مذهّبة الكميت في هجاء اليمن. يقول دعبل:

من اي ثنية طلعت قريش وكانوا معشراً متنبّطينا؟

ويستدل من هذا البيت على أن مضمون الرويات المذكورة كان معروفاً في النصف الأول من القرن الثالث الهجري حيث عاش دعبل، أي قبل ورودها في كتاب أبو منصور بحوالي المئة عام.

مهما يكن، فإن مايصح لنا الجزم به هو أن قبيلة تسمى قريش قد استوطنت مكة قبل الاسلام بمدة لاتقل عن المئة عام وأنها استقرت فيها لتصبح مدينتها الخاصة بها بحيث اتحد تاريخ القبيلة بتاريخ المدينة (في الجزء الموثق من عصر الجاهلية) ويقترن هذا الحدث بحركة يقال أن قصيَ بن كلاب قادها لانتزاع مكة من قبيلة خزاعة اليمنية التي كانت تتولى أمورها، ويبدو أن الحركة لها نصيب من التاريخ، ذلك أن بني قصي كانوا هم السادة الفعليين لمكة، وقد استوطنوا في مركزها مع بني كعب بن لؤي فسموا لذلك قريش البطاح، مقابل قريش الظواهر التي أقامت خارج البلدة واعتبرت بادية لقريش البطاح وكانت تضم بقية بطون بني فهر. ومن بني قصي كان قطبا الزعامة المكية، وهم بني هاشم وبني أمية. ويُرجع المؤرخين إلى قصي تنظيم مكة وتقسيمها إلى أرباع وزعها على القرشيين، وتأسيس دار الندوة التي كانت نواة السلطة فيها. وكذلك استحداث السقاية والرفادة وهما من لوازم إدارة الحج. وقد حفر حفيده عبد المطلب بير زمزم لحل مشكلة ماء الشرب الذي كان يجلب قبل ذلك من خارج مكة.

ويمكننا الاستنتاج من ذلك أن حركة منظمة قد وقعت بالفعل وبقيادة قصي بن كلاب هدفت إلى توطين قريش في مكة وتنظيم المدينة بطريقة أريد بها الاستقرار النهائي فيها ومركزتها بالتالي لتكون حاضرة العربيا.

أحدثت قريش باستيطانها في مكة وإقامتها المعشر القرشي وضعاً جديداً في حياة العرب. فقد أشاحت عن اقتصاد الغزو الذي انخرطت فيه قبائل الوسط والشمال، وعن الاقتصاد الزراعي الذي قامت عليه حضارة اليمن، وتخصصت في التجارة، كما زاولت الحرف المدينية كالحدادة والنجارة التي اشتغل فيها القرشيين أنفسهم. وهي أشغال منبوذة في تقاليد البدو والمزارعين العرب (في الريف العراقي لايزال ابن العشيرة يستنكف من الحرفة ويتركها للدخلاء). ونشطت على يد قريش تجارة المرور فكانت مكة نقطة وصل بين بضائع الشمال /الشام، والجنوب/ اليمن. وقد أتاح ذلك لقريش أن تختلط بسكان بلاد الشام وتتعرف على حضارتهم وتتأثر بها. وكانت حضارة الشام خليط من مدنية البيزنطيين المادية وحضارة السريان المثقفة. ولاشك في أن هذا مما ساعد على اتساع أفق القرشي ونموه اجتماعياً وذهنياً.

وكان من ثمار هذا التطور نشوء العربية النموذجية بالتأسيس على لهجة قريش، التي وصفها اللغويين بأنها أصفى اللهجات العربية وأبعدها عن الحوشي (الوحشي) سواء في المفردات أم في التراكيب لأنها قامت على أساس المبادئ اللغوية المرعية في بيئة متحضرة. وقد فتح نشوء العربية على هذا الأساس باب التطور الثقافي الذي بدأ في الحياة الجاهلية المتأخرة وأخذ مداه البعيد في الاسلام. وكانت مكة تحت زعامة قريش قد صارت إلى جانب مركزيتها الدينية مركز ثقافي يجتمع فيه العرب عند موسم الحج حيث يتبادلون خبراتهم الأدبية ويتعرفون على لهجات بعضهم البعض. واستمرت مكة تؤدي هذه الوظيفة بعد الاسلام مدة تستغرق حكم الأمويين الذي انتهى في ثلاثينات القرن الثاني.

تمتعت قريش بفضل أوضاعها هذه بقدرات سياسية وإدارية لم تعرفها البقاع العربية الأخرى. إلا أن هذه الميزة بدت زائدة عن حاجة الوضع المكي الذي قام على توازن المصالح بين فئات قريش، وهو الشيء الذي جعل مكة تدور في حلقة مفرغة. وكان الملأ المكي، المتنفذ في المعشر بأجمعه، يحرس هذا الوضع المتناغم مع مصالحه المستقرة. ويسجل تاريخ قريش الجاهلي محاولة لكسر هذه الحلقة جرت لحساب قوة خارجية .وكان بطلها رجل من بني أسد قريش يدعى عثمان بن الحويرث تواطأ مع القيصر البيزنطي لتتويجه ملكاً على مكة وتأسيس دولة تابعة هناك على غرار دولة الغساسنة في الشام. وكان وصول البيزنطيين إلى مكة يعني دخولهم إلى قلب العربيا، الذي لم يكونوا قادرين على اقتحامه عسكرياً. ولم تنجح المحاولة أمام مقاومة قريش، وهرب العميل البيزنطي إلى الشام في طريقه إلى القسطنطينية. وتمكنت قريش من قطع الطريق عليه لتحول دون اتصاله ثانية بالقيصر فرتبت مع الملك الغساني عمرو بن جفنة خطة لقتله نفذها الملك بدس السم إليه حين كان في ضيافته. وتؤشر هذه المحاولة نضوج مكة لإقامة دولة.

لم يكن ممكن رغم هذا مقاومة التطور الذي نتج عن استيطان قريش المنظم في مكة ومنعه من بلوغ مرماه البعيد. إن الملأ المكي لم يستوعب حقيقة تاريخية كانت قد تبلورت في مجرى هذا التطور وهي أن قريش قد تأهلت لتكون الحامل لنهوض العرب، ومن ثم عموم المنطقة التي ستمتد مابين شرقي آسيا وغربي أوروبا. ولم يكن هناك لافي العربيا ولا في امتدادها الشامي أو العراقي مكان آخر يتمتع بالمقومات التي تؤهله لإطلاق هذه الشرارة بالقدر الكافي الذي تمتعت به مكة القرشية. ولئن كان قد تم ببساطة إحباط خطة تأسيس مملكة مرتبطة بالمتروبول البيزنطي فقد كان

من المتعذر الوقوف أمام تحرك صادر من داخل المعشر سيقدر له أن يعطي قريش دورها التاريخي، المحكوم بسيرورة تطور أشمل خارج معقلها الصغير الذي كان قد ضاق بما تراكم فيه من معطيات نهوض لم يعد الملأ قادر على منعها من الانتشار.

بردود فعل أشد قسوة وعنفاً، تصدى الملأ المكي لتحرك محمد فقاومة بضراوة طيلة ثلاثة عشر سنة حتى أرغمه على الهجرة بعد أن كان قد استطاع أن يمنع مكة من التجاوب معه، حتى أنه لما هاجر لم يهاجر معه من المؤمنين به من أهلها إلا أقل من المئة. ولاحقه الملأ في مهجره فخاض ضده حروباً دامت عدة سنين. إلا أن النصر النهائي كان حليف محمد الذي عاد إلى مكة فاتحاً وأرغم جميع قريش على الدخول في دينه.

ويفاجأ المرء هنا بنقلة حادة يصعب فهمها لأول وهلة. فبعد فتح مكة مباشرة صار عتاة قريش الأشد مناواة لمحمد قادة عسكريين وإداريين في دولته، بحيث بدوا كما لوأنهم أصحاب المشروع الفعليين. ولم يحدث هذا بنية التخريب من الداخل وإنما اندماجاً في سيرورة طبيعية مضى فيها جميعهم حتى آخر الشوط.

هذه النقلة هي في الحقيقة جزء، ولو غريب المظهر، من مسيرة قريش، فمن المعروف في ظروف تحول من هذا القبيل ان تكامل مقوماته الموضوعية والذاتية يسمح بظهور القائد المعبر عن ضروراته في شخص عبقري من نتاج الوسط. وبفضل وعيه الاستثنائي، يكون هذا الشخص في العادة مدرك لحركة التاريخ ومتطلباتها، بينما قد يعجز محيطه عن استيعاب ذلك فيتقاعس عنه ويخذله، إذا لم يقف ضده ويحاربه. ثم بعد أن يستكمل القائد مقومات النصر تبدأ بالانضواء تحت لوائه تلك العناصر التي تخلفت عنه أو ناوأته من قبل. وهذا ماحدث لقريش ومحمد بدءاً من صلح الحديبية ثم انحسم في فتح مكة. وعادت قريش بذلك إلى الصدارة بعد أن بدت مهزومة في عيون العرب في البضعة سنين الماضية. وفي هذا السياق استبعد من القيادة أهل المدينة (الأنصار) كما استبعد المستضعفون الذين كانوا قد وُعدوا بأن يكونوا أئمة ويرثوا الأرض وماعليها. ويرجع استبعاد الأنصار، وهم الذين أعادوا محمد بسيوفهم إلى مكة، إلى عدم توفر الكوادر المناسبة للوفاء بمطالب هذا التطور. وهم مزارعين في الجملة ولم تتاح لهم الفرص التي أتيحت لأهل مكة ليطوروا كفاءاتهم في هذا المجال. أما المستضعفين فقد انتهى دورهم مع دخول مكة ولم يبق لهم مكان في مشروع محمد. وقد نظر الأنصارإلى هذا التغيير على أنه انحيازمن محمد لعشيرته («فتوح البلدان» للبلاذري - باب فتح مكة) ومحمد أقوى من أن

يضعف لعاطفة شخصية حين يمس الأمر المصالح العليا لحركته. لقد كانت قريش هي القوة الوحيدة القادرة على المضي بالحركة حتى نهايتها المظفرة. وقد تم تحت قياداتها السياسية والعسكرية بناء قواعد المجتمع الاسلامي وإتمام المرحلة الأولى والأساسية للتوسع خارج العربيا. ثم استمرت تدير هذه السيرورة من خلال الخلفاء الأمويين والعباسيين الأوائل طيلة قرنين ونصف أنجبت فيهما المزيد من الشخصيات التاريخية الضخمة. هذا بينما تواصلت في ظل سلطتها الفعلية التي استغرقت الحقبة المذكورة، حالة النهوض العام لتخلق نشاط موازي على شتى الأصعدة تكفلت به عناصر المجتمع الاسلامي على اختلاف أثنياتها وأديانهاوقبائلها بحيث تحقق الاستمرار للفاعلية الاسلامية بعد انحلال قريش مع انحلال الخلافة العباسية الذي شكل مقتل المتوكل مؤشر بدايته الحاسمة.

شرعياً، تكرست قيادة قريش بحديث نبوي نص على حصر الخلافة فيهم، والحديث متفق عليه بين أهل السنة والشيعة، بتفرعاتها الشتى، وبعض المعتزلة. وأنكره الخوارج ومعتزلة آخرين. والموافقين عليه أكثر من المنكرين. وربما تعذر علينا توثيق نسبته إلى النبي إلا أنه يوافق سياسته التي اتبعها بعد فتح مكة وثبت عليها بقية حياته. ومن جهتها لم تجد قريش صعوبة في إنتزاع الخلافة من بقية المسلمين. وكان الأنصار قد رشحوا أنفسهم لها مستندين إلى الثقل الذي كان لهم في حروب محمد ضد قومه مع إيوائهم له. وهم الذين بادروا إلى إثارة قضية الخلافة فور إعلان وفاة محمد حيث اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة الأنصاريين، ولكن ليخرجوا منها وقد بايعوا أبو بكر. ولم يشذ عن البيعة إلا واحد هو سعد بن عبادة زعيم الخزرج ومرشح الأنصار للخلافة. وقد تم التخلص منه بعد ذلك باغتياله على النحو الموصوف في قسم سابق.

التفت ابن خلدون إلى هذه الوقائع فاعتبرها مطابقة لنظريته في العصبية. وقد أقر في مقدمته بحديث «الخلافة في قريش» (إقرار مضمون لاإقرار سند) وعلله على النحو الآتي:

> «إن قريش كانوا عصبة مضر وأصلهم وأهل التغلب فيهم. وكانت لمضر العصبية والغَلَبة على العرب. ولذلك سهل على العرب الانقياد لهم والتسليم لأمرهم.
>
> .. وإذ ثبت ان اشتراط القرشية إنما كان لدفع التنازع بما كان لهم من العصبية والغَلَب علمنا ان ذلك إنما هو في الكفاية فرددناه إليها وطردنا العلة

المشتملة على المقصود من القرشية وهووجود العصبية. وعليه وجب أن يخص لهذا العهد بعد زوال العصبية القرشية كل قطر بمن تكون له فيه العصبية «الغالبة»، (المقدمة ط١ المكتبة التجارية، القاهرة، ص ١٩٥ - ١٩٦(*).

إن العصبية كما ترد في هذا المثال تراد لدفع التنازع لأنها تضمن قبول عام للسلطة. ولذلك قال ابن خلدون إن الدولة لاتقوم إلا بالعصبية وردّ على الذين يقولون أنها يمكن أن تبقى بالقمع (الجند المرتزقة).

ويفترض وجود العصبية في جماعة ما حالة نهوض تدفع بتلك الجماعة إلى الصدارة وتوجد لها من القدرة مايمكنها من إدارة متطلبات النهوض وتثبيت مساره. وتكتسب الجماعة من هنا ماأسماه ابن خلدون «الغَلَبة»، وهي كما تتحدد في قوام نظريته لاتعني القهر وإنما الهيمنة منها والانقياد من فئات المجتمع الأخرى.



ضمن هذه المعطيات أخذ المجتمع الاسلامي هويته الغالبة: مجتمع طبقي يقوده التجار يبني مدنية جديدة على أنقاض المشاعية الجاهلية ونظامها القبلي. وأهملت في هذا المجرى مبادئ العدالة الاجتماعية التي نادى بها اسلام ماقبل الفتح. والمدنية لاتشترط العدالة، وكانت قريش أقدر على بنائها من دعاة العدل المسلمين. وكان الاسلام، بدوره، امتثالاً لهذا الخط في مجمل انجازاته. ولو أنه لم يتجرد تماماً من طوباوية فقرائه المتجذرة في نفس كتابه الأول، والتي بسببها عاش المجتمع الاسلامي في حركة عاصفة استمرت متوازية مع خط سيره الأرأس. وهي التي ثبتت له المقابل الضد - قرشي وكانت من مصادر حيويته التي ساهمت في إضفاء الكثير من خصائص الحضارة على مدنيته القرشية.

(*) قول ابن خلدون: «طردنا العلة» يعني جعلناها مطّردة لكي تعم جهات اخرى غير قريش، لأن علة حصر الخلافة في قريش هي بسبب العصبية فإذا زالت عنهم وصارت في غيرهم كان لهؤلاء ان يحكموا. واطراد العلة من مبادئ الاستقراء في المنطق الأصولي (نسبة إلى أصول الفقه).

اقتصاديات الاسلام - نظرة مجملة

مع أن الاسلام نشأ في وسط عديم السوابق التشريعية فإن أفق مؤسسه المفتوح على مشروع يتجاوز تخوم المنشأ جعله يتدامج في تراث المنطقة التي مارست نمو حضاري متعاقب منذ فجر التاريخ في مصر والهلال الخصيب، بينما كان يعلن عن نفسه كامتداد للتقاليد اليهمسيحية بما تضمنته في شطرها الموسوي من تجارب رائدة في التشريع. وتضم الشريعة الاسلامية جملة القوانين المنظمة للمجتمع الاسلامي في مناحيه السياسية والاقتصادية والاجتماعية وتتمثل فيها خلاصة الأوضاع التشريعية للساميين القدماء مع تأثيرات لم يتعين مداها بعد للقوانين الفارسية والرومانية، متكاملاً هذا كله مع الجديد من المبادئ التي اقتضتها طبيعة المرحلة وحاجات المجتمع، والتي تعكس من جانبها الآفاق التشريعية الخاصة بمؤسس الاسلام وأصحابه، وفقهائه فيما بعد.

وتحتوي مصادر الفقه الاسلامي على أبواب مكرسة للاقتصاد تحت عناوين التجارة أو البيوع أو المكاسب وتشمل هذه الأبواب حيّز يكافئ المخصص للعبادات الثلاثة أي الصلاة والحج والصوم ويزيد عليه إذا أضيفت إليها أبواب الزكاة التي تصنّف مع العبادات وهي في حقيقتها موضوع اقتصادي بحت. ويعالج فقه الاقتصاد: مواد الاتجار وعقود البيع والقروض والصرف والرهن والتفليس والحجز والضمان والشركة والمضاربة والمزارعة والودائع والاجارة والحوالة وغيرها من أحكام كالوقف والهبات والوصايا والمواريث والعشر والخراج والعاريّة..

يقوم الاقتصاد الاسلامي على النشاط الفردي. لكن شكل الملكية فيما يخص وسائل الانتاج متعدد، فهناك ملكية خاصة يستند إليها مجمل الاقتصاد المديني

وتشمل ملكية العقارات وعروض التجارة (البضائع) والمشاغل والموجودات النقدية سواء منها أموال التجار أو المقتنيات الشخصية لسائر الأفراد ووسائل النقل. وإلى جانبها ملكية دولة وتشمل في الريف بعض القيعان التي عرفت في صدر الاسلام بالصوافي وسميت في غضون العصر العباسي أراضي السلطان وفي العصر العثماني الأراضي الأميرية، أما في المدن. فعقارات ومشاغل وأحياناً وسائط نقل. وهناك صنف ثالث من الملكية يتمثل في القيعان الخراجية، وهي القيعان التي تملك الدولة رقبتها دون أن تكون «ملك صرف» وإنما تقطعها لأشخاص يستغلونها ويؤدون عنها الخراج. وتملك الدولة أراضي الصوافي ملكاً صرفاً تشمل ملكية الانتفاع. أما الخراجية فتملك رقبتها دون الانتفاع وتعطيها لمن يستثمرها لقاء الخراج الذي يعتبر في حكم الايجار. ولم تعرف العصور الاسلامية الملكية الجماعية إلا في دائرة النظام القبلي الذي لم تعترف به الشريعة وكان يقتصر بالنسبة للعرب على البوادي التي واصلت حياتها الموروثة من الجاهلية(١)، وبالنسبة للشعوب الاسلامية الأخرى على المساحات الرعوية المأهولة بالقبائل.. غير أن الشريعة الاسلامية عرفت الحِمى وهو عبارة عن مراعي تمتلكها الدولة وتخصصها لأغراض معينة، وقد وجدت هذه المرافق في عهد النبي والراشدين وعني بها عمر بن الخطاب الذي جعلها صنفين: مراعي مخصصة لخيول الجيش وأنعام الصدقة، ومراعي موقوفة على فقراء الرعاة. والصنف الأخير يعطي الحمى بعض سمات الملكية الجماعية أو المشتركة، ولو أن رقبة المراعي تبقى في يد الدولة دون أن تصبح مملوكة للرعاة الذين ينتفعون بالرعي فيها ولايمتلكون حق التصرف بها. وسأتناول هذه المسألة في فقرة قادمة ببعض التفصيل.

وفي الأرياف الاسلامية قيعان مملوكة لأصحابها ملكاً صرفاً وهي الأراضي العُشرية التي سميت بذلك لأن صاحبها يدفع عنها عشرالحاصل ولايدفع الخراج. وأصل هذه القيعان يرجع إلى طريقة تصنيف الأراضي المفتوحة. ونتحدث عنه فيما يلي:

---

(١) في أزمنة، لاحقة حلت القبائل العربية محل النبط الذين هاجر الكثير منهم إلى الأمصار واندمج فيها من تبقى منهم (وهم شعب سامي قريب جداً من العرب). وقد حملت هذه القبائل نظامها الاجتماعي معها فتوزع الريف العراقي والشامي بينها على أساس الملكية الجماعية لكل قبيلة أو عشيرة. وهذا الوضع بقي على حاله باشكال متفاوتة حتى الاحتلال الغربي ومأاعقبه من حكومات تابعة حيث طبقت سياسة استهدفت أقطعة الملكية في تلك البقاع.

كان العراق أول البلدان التي فُتحت خارج العَربيا، وبسبب كثرة المساحات المزروعة فيه وماتدره من مردود ضخم طالب معظم الصحابة وقادة الفتح بتقسيم قيعانه عليهم لكن عمر بن الخطاب تردد في ذلك واستشار كلاً من علي بن أبي طالب ومعاذ بن جبل واتفق الثلاثة على أن تقسيمها سيؤدي إلى حرمان الأجيال القادمة من المسلمين من حقوقهم فيها، لأن الفاتحين لم يفتحوها لأنفسهم إنما لعامة المسلمين. وبناء على ذلك رفض عمر مطلب التقسيم وتقرر اعتبار قيعان السواد رقبة للمسلمين يدفع عنها مستثمروها الأصليون الخراج(٢). وقد عمم هذا القرار على سائر البلدان المفتوحة التي أُخضعت لمبدأ العنوة لتعتبر في حكم الخراجية. وينقل الطبري في أخبار فتح العراق قولاً لابن سيرين أن جميع البلدان فتحت عنوة إلا حصوناً عاهد أهلها قبل أن ينزلوا(٣)، والمراد بهذا أن أراضي هذه البلدان هي خراجية في أغلبيتها الساحقة. ويعتمد هذا التصنيف على طريقة الفتح. لكن بعض فقهاء الحنفية وضعوا معيار آخر يجعل الآراضي الخراجية مايسقى سيحاً بمياه الأنهار العظيمة والجداول التي لايملكها أحد، والعشرية ماتسقى بالعيون والآبار(٤). ويراعى في هذا المعيار مساحة الأراضي، فهي فيما يسقى بالأنهار والجداول كبيرة، وفيما يسقى بالعيون صغيرة. ويبدو أن فقهاء الحنفية الذين أخذوا بهذا التصنيف قد نظروا إلى سياسة عمر الذي أظهر ميلاً إلى عدم إقطاع الملكيات الكبيرة للأفراد. ووفقاً لكلا المعيارين في تصنيف الأراضي تبدو العشرية كاستثناء. وهي مقيدة بما فُتح صلحاً. وقد اختلفوا عليه، أعني المفتوح صلحاً، مما يجعل تعيين العشري من الخراجي أمراً

---

(٢) شكك المستشرق لألماني - الغربي البرخت نوخت في صحة هذه الرواية بدون أن يعطي سبب لتشكيكه.

«نظرة في مرويات الصلح والعنوة بمصر والعراق»، الترجمة العربية في فصلية الاجتهاد، بيروت م١ ١٤ تموز / يوليو - تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٨٨.

وينبغي عدم التعويل على رأي المستشرق الألماني. لأن المستشرقين الغربيين اعتادوا على تأخير كثير من الأحكام الاسلامية إلى مابعد القرن الأول حتى يسهل عليهم إرجاعها إلى أصول بيزنطية. وقد حاول المستشرق المذكور أن يضع لمبدأ الأرض الخراجية أصل بيزنطي وهذا لايتهيأ له إذا كان هذا المبدأ قد تقرر قبل اتصال المسلمين بالبيزنطيين.

(٣) ٨٨/٣ ط الاستقامة القاهرة ١٩٣٩

(٤) انظر: ملتقى الابحر لابراهيم الحلبي وشرحه المسمى مجمع الأنهر لداماد أفندي. الاستانة ١٣١٩ هـ. / باب العشر والخراج/ ٦٦٢/١ - ٦٦٣.

عسيراً. هذا إذا استثنينا أراضي قليلة متفق على عشريتها بالنظر لدخولها في صنف الموات، وهي القيعان التي لامالك لها ولم تستثمر، فيجوز تملكها فردياً بإحيائها. ومن هذا الصنف قيعان البصرة وكانت قاحلة في معظمها عند وصول المسلمين إليها فزرعوها بالنخيل، الذي صار غلتها الأرأس حتى اليوم(*). وقد تمسك أهل البصرة بعشرية أراضيهم وقاوموا محاولات بعض الخلفاء لجعلها خراجية.

فُرضت على القيعان الخراجية ضرائب متفاوتة النسبة تبعاً لصنف المنتوج وطريقة السقي والموقع والخصوبة. وكانت الضرائب عالية إذا قيست بضرائب الساسانيين، وتعكس طريقة تقديرها معادلة الغالب والمغلوب في أزمنة الحرب. لكن تفاوت نسب الضريبة بحسب أوضاع القيعان يعبر عن إدراك لمفهوم العدالة في توزيع الأعباء الضريبية. يضاف إلى هذا أن عمر بن الخطاب أعفى من الخراج عدد من الغلال أراد بها تخفيف عبء الضريبة المفروضة على الغلال الأخرى. وكان من هذه النخيل والعسل والقصب والتبن والحطب والنفط والقير...

يمكن أن يلاحظ أن المسلمين خضعوا بإقرارهم مبدأً لأراضي الخراجية لتقاليد نمط الانتاج الآسيوي الراسخة في عموم الشرق: حيث تمتلك الدولة رقبة الأراضي ويعتبر مالكها الفعلي في حكم المستثمِر الحائز لا المالك الشرعي. وهومايميز الملكية الاقطاعية في الشرق عنها في أوروبا. فالاقطاعي هناك مالك وليس حائز ولايمكن نزع ملكيته بقرار حكومي خلافاً للاقطاعي الشرقي المعرّض لأن يفقد ماتحت يديه بأي وقت.

المبدأ الأولي في القيعان الخراجية هو إبقاؤها بأيدي أهلها الأصليين لقاء دفع الخراج، وعدم تمليكها للفاتحين. واختلف الفقهاء حول الوضع القانوني لهذه الأراضي فرأى بعضهم أنها مملوكة لأصحابها ويحق لهم تبعاً لذلك التصرف بها بيعاً وشراءً وتوريثاً وهبة. وهو قول الحنفية (الحنفية لا أبو حنيفة) وقال غيرهم انها موقوفة يصدق عليها مايصدق على الأوقاف الشرعية، وأهلها بحكم المتصرفين فيها، وليس لهم الحق في بيعها أو هبتها، ولكن يحق لهم توريثها لورثتهم الشرعيين. وهو قول الأكثرية التي تضم بقية المذاهب السنية والشيعة. واختلف الفقهاء أيضاً حول مآل الملكية إذا انتقلت إلى مسلم. وأكثرهم يميل إلى أنها تحتفظ بصفتها الخراجية لأن الخراج مفروض على القيعان وليس على الرؤوس، فلا يتبدل حكمها بتبدل

(*) قدر عدد النخيل في البصرة قبل الخراب الأخير بثلاثين مليون.

مالكها. ويمتد منع البيع في الأراضي الخراجية إلى العقارات التي يحرم بيعها وإنما يجوز بيع المنشآت المقامة عليها.

الأراضي العشرية هي المملوكة في المعتاد للمسلمين. وتعتبر ملكيتها ملكية عين (ملك صرف). ويدفع عن محاصيلها ضريبة العشر، وهي فرع من الزكاة يفرض على المزارعين. وفي العشرية امتياز للمالك المسلم لايتمتع به حائز الأراضي الخراجية، فهو يستطيع المتاجرة بها بيعاً وشراءً ورهناً وهبةً. علاوة على أن العشر أخف من الخراج.

في العلاقات الزراعية، حافظت الأراضي المفتوحة على وضعهاالسابق من حيث وجود طبقتين هما الملاك والفلاحين. غير أن الاسلام أبطل قاعدة ملازمة للعلاقات الزراعــيــة في النظام الاقطاعي وهي: الارتبــاط بالأراضي بموجب نظام القنانة، واعتبر الفلاح حراً في علاقته مع المالك يمكنه البقاء في أراضيه كما يمكنه تركها. أما شكل الانتاج فيكون غالباً بالمزارعة والمساقاة. والأولى في الأراضي الزراعية أما الثانية ففي البساتين وهي المعروفة اليوم بالمُرابَعة. ويتم كلاهما بعقد بين المالك والفلاح يقدم فيه المالك القاع والأدوات والبذور، والفلاح يقدم العمل. وفي أوضاع أفضل قد يقدّم الفلاح، وهوالغني أو المتوسط طبعاً، الأدوات والبذور. ويكون للفلاح ثلث أو ربع أو نصف الناتج. ويلتزم المالك عند الشيعة بدفع الخراج إلا إذا تضمن العقد خلافه.

وقد وردت أحاديث في النهي عن المزارعة وإلزام المالك باستثمار أراضيه بنفسه أو هبتها لآخرين قادرين على استثمارها. وكان هذا هو السائد في الانتاج الزراعي عند أهل المدينة. لكن الفقهاء لم يلتزموا بهذه الأحاديث عدا أبو حنيفة والنَخَعي اللذين حرّما المزارعة بناءً على ذلك. وهم متفقون على جوازها. ومع أن منع المزارعة روعي فيه مبدأ «الأكل من عمل اليد» المفضل في أخلاقيات الاسلام فإن الالتزام بمنعها كان سيؤدي إلى تشجيع نمط الانتاج العبودي، ذلك لأن الشريعة الاسلامية لم تحرّم استخدام العبيد في أي عمل يكلّفهم به سادتهم مالم يخرج عن الطاقة، وكان بمقدور أغنياء المسلمين عندئذ شراء المزيد من العبيد واستخدامهم في استثمار أراضيهم بدل الفلاحين. ويجوز أيضاً استثمار القيعان بالاجارة على أن تكون نقداً (ذهب أو فضة أي دنانير ودراهم) وشذّ الظاهرية، ممثلين في ابن حزم، فحرموا الاجارة وأجازوا المزارعة.

الوضع الفعلي في الريف الاسلامي لم يكن شديد التلازم مع مبادئ الفقه. في البدء حافظت الأراضي الخراجية على حالتها دون أن تؤثر عليها سياسة الاقطاع

التي مارسها عمر بن الخطاب. وكان إقطاع الأراضي جارياً منذ عهد النبي، غير أنه اقتصر على أراضي العَرَبيا التي لم تتجاوزها سلطة محمد. وهي عشرية وصغيرة المساحة. أما إقطاعات عمر فكانت للانتفاع دون ملك الرقبة. وروعي في الاقطاع الأول أن يكون في أراضي غير مملوكة لأحد، إما من صنف الموات أو مما رحل عنه أهله بسبب الحروب والفتوحات. وبدءاً من عثمان لم يعد هذا المبدأ مرعياً بالتمام. وقد أوردت مصادر الإدارة الاسلامية مثل صبح الأعشى أن عثمان أول من أقطع القطائع. ويجب أن يفهم، هذا على أنه أول من مارس إقطاع التمليك. وأدت هذه السياسة إلى تغيير الوضع القانوني للأراضي الخراجية التي صارت تباع وتشترى وتوهب. وفي مقابل ذلك كان بوسع الفلاحين ترك أراضيهم والهجرة إلى المدن. وهوماحدث في وقت مبكر من فتح الأمصار بالاستفادة من تمتع الفلاحين بالحرية الشخصية التي قررتها لهم الشريعة. وكان الغرض من الهجرة الخلاص من مصاعب الحياة والعمل في الريف والتمتع بمزايا العيش في المدن التي أخذت بالاتساع والازدهار في ظل الحكم الاسلامي. وقد شجع عليها المسلمون الأوائل ضمن سياسة التوسع في التمصير لاستيعاب أعداد من السكان يتطلبها تثبيت مرافق الحياة المدينية وتوفير احتياطي لجيوش الفتح التي ظلت ناشطة طيلة القرن الأول وشطراً من الثاني. لكن هذه الحركة اصطدمت بمعارضة خلفاء بني مروان الذين تخوفوا من تدهور الانتاج الزراعي نتيجة الهجرة الواسعة للفلاحين. ولجأ واليهم على العراق الحجاج بن يوسف الثقفي إلى القوة لإعادة المهاجرين إلى قراهم. وكان الفلاح يعتنق الاسلام ثم يهاجر ليكتسب حصانة تمنع من إرغامه على العودة. وحققت هذه الخطة مردوداً هاماً. فقد وقف الفقهاء وجمهور المدن من المسلمين ضد إجراءات الحجاج وتطوّر الصراع إلى صدامات مسلحة كانت ذروتها في حركة ابن الأشعث التي كادت تطيح بالخلافة الأموية. وبنتائج ذلك لم ينجح الحجاج في كبح جماح الهجرة التي استمرت في زمانه ونشطت من بعده بينما أخذت السلطة تتراخى في التصدي لها. ولكن هناك مايدل على العودة إلى هذه السياسة في وقت متأخر يرجع إلى القرن الثامن الهجري. ففي حاشية ابن عابدين: قال الخَيْر الرملي في حاشية البحر: «رأيت بعض أهل العلم أفتى بأنه إذا رحل الفلاح من قريته ولزم خراب القرية برحيله أن يُجبر على العود. وربما اغترّ به بعض الجهلة وهو محمول على ماإذا رحل لاعن ظلم وجور ولا عن ضرورة بل تعنتاً وأمر السلطان بإعادته للمصلحة وهي صيانة القرية من الخراب، ولا عليه في العود. وأما مايفعله الظلمة الآن بالرد إلى القرية مع التكاليف

الشاقة والجور المفرط فلا يقول به مسلم. وقد جعل الحصني الشافعي في ذلك رسالة أقام بها الطامة على فاعل ذلك»(٥). والحصني من رجال القرنين الثامن والتاسع. وقد ثبت ابن عابدين المبدأ العام في ذلك، وهو أن الفلاح إذا ترك الزراعة وسكن مِصراً - أي المدينة - فلا شيء عليه. فما تفعله الظلمة من الإضرار به حرام(٦). وهوالمقرر أيضاً عند الشيعة كما في «وسائل الشيعة» للحر العاملي(٧).

وفي نطاق العلاقات الزراعية لابد أن يرد الحديث عن السخرة. وهي ركن ثابت في الالتزامات الاقطاعية في الشرق والغرب على السواء. والوضع الفقهي للسخرة غير محسوم. وهناك روايتان عن ممارستها في صدر الاسلام وردت في «الأموال» لأبو عبيد، واحدة عن رجل من إداريي الفتوحات يدعى جُندب بن عبد الله أنهم كانوا يسخِّرون بعض الفلاحين ليكونوا أدلاء لهم في الطريق. والأخرى أن عمر بن الخطاب سخَّر أنباط فلسطين في كنس بيت المقدس. وكانت فيه مزبلة عظيمة(٨). وسخرة عمر إجراء وقتي أريد به تنظيف بيت المقدس من أوساخ يتحمل المسخرون أنفسهم مسؤوليتها لأنهم كانوا يتولونه ويتعبدون فيه، فهي ليست من طراز السخرة المفروضة على الفلاحين لصالح الاقطاعيين. أما تسخير الفلاحين في الدلالة فيأتي ضمن معادلة الغالب والمغلوب الناتجة عن الفتوحات وإلا فهي جهد يقتضي العوض. ولم يستخلص الفقهاء حكماً قطعياً بجواز السخرة من هاتين الروايتين. وقد أوردت مصادر السيرة إسقاط السخرة في بعض العهود التي يكتبها النبي لبعض الجماعات في العربيا. وهذه الجماعات غير عربية لأن العرب لم يخضعوا للسخرة في الجاهلية. وقد منع الشيعة تسخير المسلمين على الإطلاق وأجازوها على الفلاح الغير مسلم في عقد المزارعة إذا وافق عليها(٩). ولم يجيزوها اعتباطاً. ولو أن هذا الحكم يهمل أن القبول بالسخرة في عقد المزارعة ينطوي على شبهة إكراه، إذ لايقبل أحد بالسخرة إلا مضطراً. كما أن جواز اشتراطها في العقود يعني أنها غير محرمة في الأصل لأن النص على شرط محرم في العقد يجعله باطلاً. وهذا كما بيّنا في إطار

---

(٥) حاشية ابن عابدين بولاق ١٣٢٣ هـ، ٣/٢٧٢.

(٦) نفسه. ٣/٢٦٣ - ٢٦٤.

(٧) ٦/ ٢١٦ (كتاب المزارعة والمساقاة. الباب العشرين).

(٨) ص ١٦٦ م ط القاهرة ١٩٧٥.

(٩) وسائل الشيعة ٢/٢١٦ (الباب العشرين)

العلاقة مع الفلاح غير المسلم. ووردتنا تنديدات بالسخرة عن بعض الفقهاء الورعين كما ندد بها ابن خلدون في مقدمته ولو أن ذلك لم ينعكس في تحريم فقهي قاطع(*). ومن حيث الممارسة ليس لدينا مايدل على أن الفاتحين المسلمين تدخلوا لمنع الملاكين القدماء من تسخيرالفلاحين. أما وقائع استخدام المسلمين أنفسهم للسخرة فهي في صدر الاسلام لاتتجاوز وقائع محددة كالذي ورد في الروايتين المذكورتين أعلاه. ولعل السخرة من هذه الجهة صارت ممارسة منتظمة منذ معاوية بن أبي سفيان إذ يقول اليعقوبي ان معاوية أول من سخر الناس في البناء(١٠). وتوسع فيها الحجاج الثقفي الذي لجأ إليها في بناء واسط عاصمته البديلة عن الكوفة. وقد منعها عمر بن عبد العزيز وتشدد فيها(١١). ثم أعادها يزيد بن عبد الملك الذي تولى الخلافة بعد عمر وأبطل إصلاحاته(١٢) وكان عمر قد أمر بمنعها في الريف وكذلك كان أمر يزيد بن عبد الملك بإعادتها. وتردنا أخبار عن استخدام السخرة في مكة أيام العباسيين. فقد ذكر هلال الصابي في ترجمة علي بن عيسى الوزير العباسي المعروف أنهم كانوا يسخرون الجمال والحمير لنقل الماء من جدة إلى مكة فاشترى علي بن عيسى عدداً كثيراً من الجمال والحمير ووقفها على حمل الماء وأقام لها العلوفة (الأعلاف) ومنع من السخرة وحظرها(١٣). وهذه إشارة إلى فرض العباسيين للسخرة على دواب القبائل العربية.

يلاحظ أيضاً أن عقود المزارعة والمساقاة باحكامها المنصوص عليها في الفقه يمكن أن توفر حدود دنيا من المكاسب للفلاحين. وكان يمكن لهذه المكاسب أن تكون أوسع لو استقر المبدأ الذي يحمّل المالك عبء الخراج بدلاً من الفلاح. وهذا المبدأ يكاد يقتصر على الشيعة إذ لم تعنى المذاهب السنية بتثبيته، كما أن الشيعة يجيزون اشتراط العكس على الفلاح إذا تمّ بالتراضي بين طرفي العقد. لكن عقود المزارعة والمساقاة هي من مسائل الفقه والالتزام بها يخضع فقط لعنصر الورع لدى المالك..

(*) سألت الفقيه الكردي الكبير ملا عبد الكريم المدرس، المفتي حالياً للديار العراقية، عن تحريم السخرة فأفادني أنها محرمة بموجب القواعد العامة للعدل.

(١٠) تاريخ اليعقوبي، النجف ١٣٥٨ هـ، ٢٦٠/ ١٦٨.

(١١) سيرة عمر بن عبر العزيز لابن عبد الحكم. دمشق ١٩٢٧م. ص ٨٣ طبقات ان سعد ليدن ٢٧٦/٥. (ترجمة عمر بن عبد العزيز).

(١٢) تاريخ اليعقوبي، مصدر سابق، ٣/ ٤٨.

(١٣) تحفة الأمراء في تاريخ الوزراء، بيروت ١٩٠٤، ٢٨٦.

وفيما عدا ذلك فإن هذه العقود لاتجري بالطريقة التي تنص عليها كتب الفقه، إذ هي علاقة سائبة بين ظالم ومظلوم نادراً ماتتدخل فيها السلطة، بل الأمر بالعكس فمن السلطة نفسها كان المالك يستمد قدرته على الإملاء لأنها في آخر الأمر سلطته لاسلطة الفلاح. وقد بقي الوضع في الريف على ماكان عليه في الدول السابقة وحل المسلمون محل أولئك السادة في استغلال الفلاحين. وفي رواية أوردها كل من أبو يوسف ويحيى بن آدم في كتابيهما الموسومين باسم الخراج أن أهل السواد شكوا حالهم إلى علي بن أبي طالب فبعث مئة فارس مع ثعلبة بن يزيد الحمّاني فلما رجع ثعلبة قال في مسجد بني حمان: لله عليّ أن لاأرجع إلى السواد أبداً، لما رأى فيه الشر(١٤). ولم يفعل علي شيئاً لتغيير الحال لانهماكه في الصراع مع الخارجين عليه، فضلاً عن أن برنامجه الاجتماعي فيما يخص الريف لم يكن من الوضوح والشمول بحيث يتسع لمعالجة الوضع المعقد للعلاقة الزراعية في ذلك الوقت.

لكن الفلاحين وجدوا لهم، كما بينا، مخرجاً في إقرار الشريعة الاسلامية بحريتهم الشخصية التي صادرها الأسياد السابقون حيث انفتح لهم طريق الفرار من قراهم لاسيما بعد أن يتحصنوا بالاسلام. وقد ترك ذلك تأثيرات تخريبية كبرى على الانتاج الزراعي. وتحولت قيعان عديدة إلى بلاقع بعد أن هجرها أهلها. ويبدو أن هذا مادفع بعض المستشرقين إلى اتهام العرب بالتسبب في تأخر الزراعة في الأمصار التي فتحوها. وحقيقة الأمر أن الزراعة كانت مزدهرة في ظل الأسياد السابقين تحت حكم القنانة، فلما زال هذا القيد أخذ الفلاحون سبيلهم المتوقع خارج دائرة المظالم التي عانوا منها طويلاً. ولم يكن في المشروع الاسلامي مايمكّن المسلمين من التوفيق بين المحافظة على وتيرة الانتاج الزراعي وتحرير الفلاحين من القهر.. بينما فشلت خطط الأمويين في إعادة الفلاحين إلى قراهم إذ لم يكن ممكناً لهم إعادة حكم القنانة الذي اكتسحته موجة التحول إلى الاسلام(*).

---

(١٤) أبو يوسف، المكتبة السلفية، القاهرة ١٣٥٢ هـ، ص ٢٨٦.

يحيى بن آدم، السلفية، القاهرة ١٣٨٤ هـ ص ٤٥

(*) كان الريف العراقي تحت النظام الملكي ينتج صنفاً عالي الجودة من الرز يسمى الرز العنبر. وقد اختفى هذا الصنف من الأسواق بعد ثورة ١٤ تموز ١٩٥٨ فسألت أحد المزارعين كيف يجوز أن يتوقف إنتاج مثل هذا المحصول الهام والجيد بينما المطلوب ان يتطور بعد أن تحرر الفلاح من الاقطاع تحت الحكم الجمهوري؟ فوصف لي المزارع كيف كان الفلاحون يزرعون العنبر.. قال مثلاً إنهم يغوصون في —

ساهمت الهجرة من الريف في دفع سيرورة التمصير التي بدأت في عهدالخليفة الثاني، إذ وفرت مادة بشرية كانت المدينة الاسلامية في حاجة إليها لكي تقوم بدورها في حياة المجتمع الاسلامي. وكانت الخطة التي وضعها المسلمون لتشجيع الهجرة تتضمن نظرياً تسجيل المهاجر في ديوان الجند وحصوله على راتب منتظم. ويعني التسجيل في الديوان الاستعداد للتوجه إلى جبهة الفتوحات. وبالطبع فقد كان المهاجرون من الريف يفضلون ذلك على العمل في الزراعة. لكن المهاجر لايكون بالضرورة جندياً. كما كان المجند من مهاجري الريف، وهم من غير العرب، محروم من العطاء حتى خلافة عمر بن عبد العزيز. ويجدر بالذكر هنا أن جيوش الفتح ، كانت تتألف في معظمها من العرب حتى مدة متأخرة من الخلافة الأموية، وبالتالي فقد كان السبيل المشترك لمهاجري الريف هو الاندماج في حياة المدن التي استوعبتهم في مرافقها المتنوعة. وفي مصادر الفقه والحديث والتاريخ بعض النصوص التي يمكن اعتبارها من مخلفات حركة الهجرة وما اتصل بها من تنظيمات. وهي تتحدث في الغالب عن الهجرة من البادية لأنها كانت الشكل الوحيد من الهجرة في صدر الاسلام. ومن ذلك قاعدة فقهية تقول: «لاتعرّب بعد الهجرة» وبموجبه يمنع الاعرابي المهاجر من العودة إلى البادية. ويمتد المنع إلى النساء، فلو تزوج اعرابي امرأة من مدينة وأراد إخراجها معه إلى باديته فإنه يمنع من ذلك. وهذا الحكم تنسبه المصادر الشيعية إلى الباقر(١٥). وليس لدينا مايشير إلى منع الفلاح من العودة إلى قريته. لكن الفلاح المسجل في ديوان الجند لايستطيع ذلك بالتأكيد.

ترتب على اتساع الأمصارنهوض الاقتصاد الامصاري (المديني) إلى مستويات غير مسبوقة(*). ولهذا التطور علاقة بطبيعة الفئة التي أسست الاسلام وقادت

ـ الماء إلى الركب وفي الماء طفيليات وديدان تخرق لحم سيقانهم وتمتص منها الدم فكانت زوجاتهم تذهب إليهم قبل انتهاء العمل في المساء لكي تحميهم في الطريق من الكلاب التي كانت تهاجمهم فتنهش سيقانهم المتقرحة والنازفة دماً. وعقب المزارع بعد أن وصف هذه الحال: الاصلاح الزراعي خلصهم من العنبر... وكاصلاح مبتور لم يكن من شأنه أن يفعل أكثر من هذا التخريب ذو النكهة الانسانية!

(١٥) الشيخ الصدوق (ابن بابويه القمي)، من لايحضره الفقيه المادة ١٢٨٠ من طهران ١٣٩٠ هـ ش.

(*) قارن مع الماركسي الايطالي روزاريو روميو: نظراً للتضحيات المفروضة لعقود كثيرة على الريف والجنوب الفقيرين في القيعان والموارد، كانت ايطاليا هي البلد الوحيد في حوض المتوسط الذي خلق مجموعة صناعية كبيرة وحضارة مدينية عالية التطور.

سيرورة التوسع، وهي في الأساس قبيلة قريش، وكانت كما هو معلوم قبيلة تجار، وتميزت عن سائر القبائل والسكان في عموم العربيا بكفاءاتها السياسية والعسكرية والإدارية. ومنها انحدرت معظم الشخصيات الكبيرة التي قادت هذه السيرورة التأريخية التي حملت اسم الاسلام. وان الاتجاه المبكر إلى التمصير وتوسيع المدن القائمة وتشريع الهجرة إلى الأمصار ترتكز فيه نزوعات التاجر المتمرس وهو يتولى القيادة السياسية في ظروف نهضة وتحول اجتماعي. وتحت هذه القيادة، بافقها المفتوح والطموح، كانت رقعة الأمصار تتسع على حساب الريف والبادية، وينهض تبعاً لذلك اقتصاد جديد يستند إلى مقومات جديدة تشمل اتساع التبادل النقدي وتطور دور النقود ونهوض الصناعة الحرفية. وأصبحت الملكية النقدية أحد الأشكال السائدة عند المسلمين حيث تردنا أرقام عن الثروات تشير إلى شيوع ظاهرة أصحاب الملايين. وترجع هذه الظاهرة إلى عصر الصحابة الذين امتلك عدد من كبارهم ثروات نقدية طائلة كانت في معظمها على شكل سبائك وحلي، ثم تطورت في غضون العصر العباسي لتصبح دنانير ودراهم. كما اتسعت الملكية العقارية في المدن الكبيرة مع اتساع عدد السكان والسياح وما استدعاه من توسع في بناء الدور والفنادق والخانات وقصور الضيافة المنفردة. وكان من بين الملاك العقاريين فقهاء ورجال لاهوت.. ويقال ان عبد الله بن المبارك، من كبا ر اللاهوتيين في القرن الثاني، كان له أربعين داراً من كل جانب يؤجرها للسكن(**). وتطورت الصناعة الحرفية من خلال المشاغل المملوكة للدولة والأفراد. وتضمنت إحصائية أوردها مؤلف معاصر عن الصناعة بمدينة فاس أيام الموحدين الأرقام التالية: دارين للسك، أربعة وستين معمل نسيج، سبعة وأربعين معمل صابون، ستة وثمانين مدبغة، مئة وستة عشر مصبغة، اثنا عشر معمل حديد ونحاس، أحد عشر معمل زجاج، مئة وخمسة وثلاثين مشغل للجير والجبس وأربعمئة حجر للكاغد (صناعة الورق) ومئة وثمانين مفخرة(١٦). وذكر ياقوت الحموي في مادة فاس من معجم البلدان أن مطاحنها بلغت ثلاثمئة في رواية، وستمئة في رواية أخرى. ويمكن قبول هذه الأرقام عندما نضع في الاعتبار أن فاس

(**) تنبيه المغترين لعبد الوهاب الشعراني ص١٦٨. ينبغي أن يؤخذ الرقم أربعين كدلالة على الكثرة دون أن يكون هو المقصود. والرقم بهذه الدلالة شائع في الاخباريات الاسلامية. قوله: «من كل جانب» قد يشير إلى جانبي دجلة وعندئذ يكون العدد ثمانين؟

(١٦) عمر رضا كحّالة، العلوم العملية في العصور الاسلامية ، ص ٢٩٥ - ٢٩٦.

كانت قد أضحت بعد وقت يسير من تمصيرها إحدى أكبر حواضر المغرب. كما تبدلت النظرة الاجتماعية للمهن إلى حدود وأعيد الاعتبار لما كان يُعدّ وضيعاً منها كمهنة الحايك والحجام مما انعكس في مباحث الفقهاء، ولو أن مخلفات النظرة البدوية لهذه المهنة، واصلت حضورها في الوعي الاجتماعي مما نجده لدى شاعر مثقف كالمتنبي في تعييره كافور الأخشيدي بالحجامة.

كان التفاوت بين الناس في ظل الاقتصاد الاسلامي كبيراً. وهو في الريف أشد منه في المدن. وقد وقع الفلاحون الذين بقوا في قراهم ضحية استغلال من النمط الساساني والبيزنطي. ولم يكن لهم أي حق في مقابل الملاكين الذين كان الكثير منهم على صلة بالسلطة المركزية أو من أرباب الدولة أنفسهم. . وكما لاحظنا آنفاً لم يكن للحقوق التي نص عليها الفقهاء قيمة عملية في دائرة العلاقة بين الفلاحين والملاكين وكان في مقدور الملاّك حتى لو أراد التقيد بالشرع أن يستفيد من جواز الاشتراط في العقود، فيملي على الفلاح مايريده من شروط لأن الأخير لايملك من وسائل المساومة غير قوة عمله. وفي المدن كانت أجور الشغيلة متدنية ولايكاد متوسطها يكفي لتوفير الكفاف لعائلة الشغيل. على أن سكان الحواضر الكبيرة كبغداد ودمشق والقاهرة، والأخيرة تحت الفاطميين بالخصوص، كانوا يجدون في عوائد الاحسان الذي تقدمه الدولة ومؤسسات الأوقاف والأغنياء الورعين مايخفف معاناتهم في أحوال غير نادرة. وهومالم يكن يتيسر لأهل الريف أوالبوادي.

لابد أن ينطرح عند هذا المقصد سؤال عن الآفاق الاجتماعية للاقتصاد الاسلامي ومايتحدث عنه السلفيون المعاصرون من ضمان اجتماعي وملكية عامة وعدالة اجتماعية في الاسلام. وسنسعى هنا إلى تقديم مايتيسر من الاجابة على هذا السؤال...

تحتوي سور الفترة المكيّة من القرآن على جملة من النصوص يمكن أن يتشكل؛ منها اتجاه مناوئ لأهل الأموال. من بين هذه ستة وثلاثين تهاجم «المترفين» و «المنعّمين» وتتهمهم بمعاداة الأنبياء، كما تحملهم مسؤولية الفساد في الأرض ومايترتب عليه بالتالي من نقمة يصبها الله على المدن الكافرة. والمعروف أن تجار قريش الكبار كانوا هم الخصوم الرئيسيين لدعوة محمد. ويبدو أنهم استكثروا عليه أن يكون نبياً بينما تزخر مكة والطائف بالعظماء الذين يستحقون أن تخاطبهم السماء. وفي الواقع، لم يكن من الهيّن على وجهاء قريش أن يصدقوا نبوة رجل يعتاش من مال زوجته. ولاشك أن محمد كان يتحسس ذلك في دخيلته. ورغم انتمائه إلى

عشيرة وجيهة، فإن ملابسات وضعه الشخصي يمكن أن تكون قد أقامت حواجز نفسية بينه وبين الارستقراطية القرشية. ويمكن أن نفسر تبعاً لذلك مانجده في القرآن من انحياز إلى جانب من سماهم المستضعفين. وكان قد وعدهم في آية مكية بأن يرثوا الأرض ويكونوا حكامها. وبعد الهجرة إلى المدينة لم تقع تغيرات هامة تعدل من هذا الاتجاه. فأهل المدينة أقل ثراءً من أهل مكة وكانوا في الغالب ملاكين صغار يتولون بأنفسهم استثمار قيعانهم. وكانت الثروة بأيدي اليهود الذين كانوا دائنين ثابتين لأهلها. وفي المدينة التحق بمحمد شخصيتين كان لهما دور متميز في الصراع الاجتماعي بين المسلمين هما سلمان الفارسي وأبو ذر الغفاري. وكان الأخير قد أسلم في مكة مبكراً لكنه عاد إلى موطنه في غفار حتى الهجرة حيث توجه إلى المدينة رأساً. أما الأول فكان عند الهجرة عبداً لأحد يهود المدينة. وكنت قد رجحت في كتابات سابقة أنه جاء من موطن المزدكية هارباً من ملاحقة حكامه الساسانيين. وهو معدود في طليعة الزهاد الفقراء المناوئين لأهل الثروة والرافضين للغنى. وبعد التحاقه بالنبي، كانت له معه لقاءات ليلية منتظمة أثارت سخط نسائه (الاستيعاب لابن عبد البر ٢/٦٣٦).

في لفتة ألمعية أشار أحمد أمين في «فجر الاسلام» إلى احتمال تأثر أبو ذر الغفاري في دعوته ضد الاكتناز بالمزدكية . وأنا أرى أن التأثير المزدكي أقرب إلى سلمان منه إلى أبو ذر الذي عاش في بادية غفار بعيداً عن مجال نشاط المزدكية في فارس والعراق... مهما يكن فإن حضور شخصيات كهذه إلى جانب محمد يمكن أن يكون قد ساهم في شدّ نزعاته الاجتماعية التي حملها معه من مكة. وبالاستناد إلى هذه الخلفيات كنتُ قد فسرت آية الكنز (٣٤/ توبة) التي نصت على تحريم اقتناء مايزيد عن الحاجة من الأموال. ولهذا النص متعلقات هامة استوفيت الحديث عنها في السابق وهي بإيجاز تشيرإلى خطة شهدتها سنوات الهجرة الأولى لمنع انقسام المجتمع الاسلامي الناشئ إلى فقراء وأغنياء. ويختص التحريم بالملكية الشخصية في شكلها النقدي المؤلف في ذلك الحين من الذهب والفضة سواء كانت مسكوكات أو سبائك. وتبعاً للتفاسير فقد أمر الأغنياء أن يحتفظوا لأنفسهم بما يكفيهم لمدة سنة وينفقوا الباقي. ولم توضح التفاسير كيفية الانفاق وماإذا كان المطلوب منهم تسليمه للنبي أو تقديمه مباشرة للفقراء. لكن الانفاق إلزامي، حيث اعتبر كل مازاد عن الحاجة في حكم الكنز المحرم. ولم يمتد التحريم إلى ملكية وسائل الانتاج أو عروض (بضائع) التجارة التي تبقى وفق هذا الحكم في أيدي أصحابها يستثمرونها

ويثمرونها على أن لايحتفظوا من أرباحهم بما يزيد عن حاجتهم. وقد قدرت بعض التفاسير الحد الأعلى لما يجوز الاحتفاظ به بألف درهم في السنة. لكن معظمها يتداول تحديد آخر منسوب لعلي بن أبي طالب، يجعل الحد الأعلى أربعة آلاف درهم. ويقول المفسرون أن الصحابة شق عليهم هذا الأمر فنسخت آية الكنز بآية الزكاة التي أباحت لهم امتلاك الأموال بدون حدود مقابل دفع النسبة المقررة للزكاة. ونص آية الزكاة: «خذ من أموالهم صدَقة تطهرهم وتزكيهم بها» وقد فسرت أنه لم يعد مأموراً بأخذ جميع أموالهم وإنما بعضها لأن من للتبعيض. أما قوله تطهرهم بها فإن دفع الزكاة يجعل ماتبقى من المال طاهراً أي حلالاً مهما كانت مقاديره. وتبدو الزكاة هنا مطلب للأغنياء لا للفقراء لأن الأغنياء أمنوا بها على أموالهم. وهي تسجل إخفاق الخطة بسبب معارضة أغنياء الصحابة.

إن عدم تحريم الكنز والاكتفاء بدفع الزكاة متفق عليه بين المسلمين بدءاً من الصحابة. وقد خرج أبو ذر الغفاري على هذا الاجماع بتمسكه بآية الكنز وكونها غير منسوخة. وكان تحركه في خلافة عثمان يستند إلى تفسيره الخاص للآية حيث دعا إلى إخراج مازاد عن حاجة أغنياء المسلمين من المدخرات النقدية. وكان معه في هذا التفسير علي بن أبي طالب وسلمان الفارسي: الأول نص عليه في الكلام المنسوب إليه في التفاسير والثاني في امتناعه الشخصي عن الاقتناء والامتلاك. والمنسوب لعلي في هذا المعنى يمكن أن يقبل التوثيق تبعاً للاعتبارات التي تناولتها في دراستي لهذا الموضوع. وعلي هو الامام وقد توزع أتباعه أدوارهم فقاموا عنه بما لم يستطع القيام به أو الاعلان عنه من أمور، بما في ذلك تحركهم ضد الخليفة الثالث وقتله. لكن سلمان وأبو ذر كانا أوثق صلة بمسألة تحريم الكنز إذ لم يمتلكا أي شيء، بينما لم يلتزم علي بالتحريم فكان له ممتلكات، ولو أن التواريخ لم تذكر ان كانت له موجودات نقدية. كما أن ميراثه لم يتضمن شيئاً من هذا القبيل. وتمسّك بالتحريم مؤسس المذهب الحنفي أبو حنيفة، فكان تبعاً لمؤرخيه يحتفظ بالأربعة آلاف المأثورة عن علي ويوزع الباقي من أرباحه في تجارة القماش. كما تردد صدى لهذا الرقم وللقضية بمجملها في مصدر شيعي من القرن الرابع الهجري. وبهذا يتشكل من قضية تحريم الكنز تراث يوفر سابقة لأي مسلم يفكربإعادة النظر في أساسيات الاقتصاد الاسلامي. وهو مالم يحدث حتى الآن وقد تخلص الشيعة من إلزامات أبو ذر بتخريجات ذكرتها في موضعها. أما السنة فهم يخطّئونه ولايرون فيما تمسك به إلزاماً لهم.

بإلغاء حكم آية الكنز يكون الاسلام قد حسم موقفه إلى جانب التملك الفردي وأقر بالتفاوت بين الناس في حظوظ العيش والمقتنيات دون أن يتصور إمكان رسم حد أعلى لهذا التفاوت، وقد نصت الآية ٣٢/ زخرف على ذلك صراحة: «نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضاً سخرياً» أي ليكون بينهم المخدوم والخادم والمالك والأجير.

لكن النظام الاسلامي نظام آسيوي وساهم في إقامته فئات من طبقات شتى. وهو إلى جانب قيادته التجارية خارج من رحم المجتمع الجاهلي شبه المشاعي. فكان لابد أن يتأثر بهذه المتعلقات في تشكيل اقتصادياته. ويمكن أن نجد دلائل هذا التأثير في العناصر الاقتصادية التالية:

١- **قطاع الدولة:** بينت في أول الكلام أن الدولة الاسلامية تملك قيعان الصوافي في الريف وبعض المشاغل في المدن. هذا من جهة الملك الصرف للمال الغير منقول. وللدولة أيضاً ملكية نقدية تتشكل منها خزينتها العامة. وتتألف هذه تبعاً للفقه من المصادر الآتية:

أ - حصيلة الخراج: وكانت تؤخذ نقداً وعيناً. وقد تفاوتت مقاديرها حسب المواسم والحكام. وليس لدينا أرقام مضبوطة بشأنها إذ تصل بعض المرويات بخراج العراق مثلاً إلى المئة مليون درهم في عهد عمر بن الخطاب وتنزل بها في عهد الحجاج إلى ثمانية عشر مليون. وفي الرقمين مبالغة وهما يردان للتدليل على اثر العدل والجور في الحصيلة. لكن الخراج على أي حال بقي من الموارد الكبرى للدولة طوال عصور الخلافة.

ب - الخُمس:: وهو ضريبة عالية نسبياً (عشرة بالمئة من موضوع الضريبة)، وتفرض على المعادن ومافي حكمها من الأحجار بما في ذلك مايستخرج من البحر من الجواهر. والنصاب في الخُمس عشرين دينار.

جـ - الزكاة: ونسبتها ٢,٥ بالمئة من مال المسلم. وكانت الدولة بعد الراشدين تجبيها وفق الشرع وتضيفها إلى خزينتها ولاتوزع منها إلا القليل على مستحقيها من الفقراء. ثم أخذت تتساهل في جبايتها منذ العصر العباسي. وسنفصل ذلك لاحقاً.

د- الجزية: وهي ضريبة الرؤوس على أهل الذمة والحد الأعلى فيها ثمانية وأربعين درهم والأدنى اثنى عشر. وتفرض على الذكر البالغ دون الصبي والمرأة. وكانت حصيلتها تتقلص مع انتقال المزيدمن الذميين إلى الاسلام.

هـ - العشور: وتفرض على المستوردات بنسبة عشرة بالمئة على التاجر الذمي وخمسة بالمئة على المسلم. وهي بمثابة الرسم الجمركي. وليس على التجارة الداخلية ضريبة.

و- الأموال التي لاوارث لها.

وتحرم الشريعة أي ضرائب أخرى، كالمكوس. وللغزالي رأي في أموال الدولة كما آلت إليه في عهده، أفضى به إلى القول إنها حرام كلها. فالغنيمة والفيء والزكاة لم تعد موجودة. والجزية تجبى بأنواع من الظلم لايحل أخذها بها. فلم يبق للدولة مورد شرعي(١٧). أورد هذا الرأي ليقول أن الأخذ من السلطان حرام. وقد وقع في تناقض بين إباحة الغنيمة وتجريم المكوس.

٢- الملكية العامة: وهذه تشمل:

أ- قيعان الخراج المملوكة رقبتها للدولة دون أن تعتبر من أملاكها الصرفة لأنها في أيدي مستثمريها الذين يتوارثونها. ويتألف من هذا الصنف معظم قيعان العالم الاسلامي عدا العربيا كما سبق أن بينت.

ب - رؤوس الجبال وبطون الأودية والغابات ومصادر المياه كالأنهار والينابيع والسيول.

ج- المعادن الظاهرة ومنها الملح والماء (المعدني) والكبريت والقير والنفط(*) والموميا والكحل والياقوت والحجارة والطين. وهذه مشتركة بين الناس لايجوز تمليكها لأحد، واستثمارها يتم بالأخذ منها رأساً لحاجة استهلاكية أو بنقلها إلى الأسواق وبيعها هناك، إذ يحق لأي فرد تسويقها رأساً لحاجة استهلاكية دون أن يضع يده عليها ويمنع منها الغير.

د- المعادن الباطنة: وهي مايكون في مناجم تحت الصعيد ولايتوصل إليها إلا بشغل ومؤونة ومنها الذهب والفضة والحديد والنحاس والرصاص. ويختلف الفقهاء حول ملكيتها.. قال بعضهم انها مشتركة لايجوز فيها التمليك والاقطاع وهومذهب الحنابلة والميل الغالب عند الشيعة. وأجاز آخرون تمليكها وإقطاعها.

---

(١٧) احياء علوم الدين، مكتبة الحلبي، القاهرة ٩٦، ١ هـ ٢/ ١٢٨ (كتاب الحلال والحرام)

(*) اعتبروا النفط من المعادن الظاهرة لأنه كان يؤخذ من السطح ولاينقب عنه. وكان النفط في العراق وأذربيجان يسيل من بعض العيون كالماء.

هذا فيما يخص أحكام الفقه حول المعادن، التي ترد في اصطلاح القدماء كما رأينا بمفهوم أوسع من مفهومها الحديث. وكانت المعادن الظاهرة تستثمر بإحدى طريقتين: الأخذ منها رأساً لحاجات الناس الاستهلاكية أوللبيع في الأسواق وهو حال الممالح والقيارات والمكاحل والينابيع المعدنية التي تعامل كالأنهار. الوضع الآخر أن تعطيها الدولة لمن يستثمرها بالضمان. ويدخل هذا في باب الامتياز الذي يحصر حق استثمار مرفق معين بالضامن. وكان هذا هو حال النفط والكبريت والياقوت أي المعادن ذات المردود الاقتصادي العالي. وقد اتبعت هذه الطريقة أيضاً في استثمار المعادن الباطنة عدا الذهب والفضة التي كانت في المعتاد تحت تصرف الدولة مباشرة.

إن التفريق بين الملكية العامة وملكية الدولة واضح في تمايز وضعي الأراضي الخراجية والصوافي. لكن مفهوم الملكية العامة؛ وهي الخراجية في الأراضي والمعادن في اقتصاد المدينة، يبدو على شيء من الالتباس. هناك من المرافق ماهو مشترك أي مباح كالممالح ويصدق عليه بالتالي وصف الملكية المشتركة. لكن المرافق القابلة للاستثمار بالضمان والاقطاع تفقد صفتها كملكية عامة حين تكون في يد الضامن أو المقطَع، لأنه يستولي حينئذ على مردودها لنفسه. وهذا هوحال الأراضي الخراجية والمعادن. ومايتبقى من مفهوم الملكية العامة عندئذ لايتعدى ملك الرقبة الذي يترتب عليه احتفاظ الدولة بحق انتزاع المرفق من المستثمر حين ترى في ذلك مصلحة حسب الفقهاء، وفي أي وقت حسب الواقع. وبهذا لايبدو اعتبار هذه المرافق في عداد الملكية العامة دقيق بما يكفي. والأضبط هنا هو مااستعمله كارل ماركس عند حديثه عن قضية الأراضي في الشرق والعالم الاسلامي حيث قال: يبدو أن المحمديين هم أول من عمموا مبدأ «لاملكية خاصة في الأراضي» في آسيا. (رسائله حول الاسلام وهي منشورة بعدة طبعات عربية وأجنبية). إن تعبير «لاملكية خاصة» يخدم الحاجة إلى تمييز ماهو ملك عام ومشترك، وماهو مندرج في عداد المفهوم الآسيوي للملكية الذي يتحدد في تقديري في ملك الرقبة، المتمايز بدوره عن الملك الصرف للدولة المتمثل في حالة الصوافي، وعن الملك االمشترك المتمثل في حالة الملح، كما هو متمايز عن الملك الصرف للافراد (التمايز الأخير هو مايعطي ملك الرقبة بالنسبة لمستثمره صفة الحيازة دون التملك).

٣- **الحِمى**:و يراد به بالمعنى العام المكان المصون الذي يستوجب الحماية ضد وصول الغير إليه. وهومتداول بهذا المعنى حالياً في لغتي الكلام والكتابة. ومن ألقاب

علي بن أبي طالب عند الشيعة المعاصرين: «حامي الحِمى.، وهولقب يخاطب به وقت الشدة. والحِمى في الفقه هو المراعي التي تخصص لفرد معين أو فئة معينة ويمنع منها الآخرون. والاصطلاح في الأصل جاهلي إذ كان المتنفذ من سادات الجاهلية يستولي على موضع لترعى فيه أنعامه ويمنع غيره من الرعي فيه. ويسمى ذلك الموضع حِمى. ومن طرائف الاعراب أن أعرابياً أكل على مائدة سليمان بن عبد الملك فكان يمد يده إلى الجهة التي يأكل منها سليمان من القصعة فقال له سليمان: «كل مما يليك». فقال له الأعرابي: وفيها شيء حِمى؟ وقد أبطل النبي الحِمى الفردي بحديث: «لاحِمى إلا لله ورسوله» المتفق عليه بين الفقهاء. ومارسه للمصالح العامة. ففي كتاب الأموال لأبو عبيد أنه خصص مرعى للخيول المعدّة للقتال(١٨). وعندما كثرت حصيلة الزكاة في زمان عمر خصص لها مراعي على سبيل الحِمى وفتحها إلى جانب ذلك لمواشي الفقراء وأغنامهم(١٩).

تبعاً لذلك يكون الحِمى ملكية مشتركة بين الفقراء ترعى فيها أنعامهم ولكن بقرار من الدولة بينما يصبح من أملاك الدولة الصرفة حين يخصص لأنعامها. ونقل الحِمى من الفردي إلى المشترك يتأكد به تأثير المشاعية الجاهلية في الاسلام الأول فضلاً عما يؤكده من نفوذ للمستضعفين وأنصارهم في قيادة الدعوة. ولم يستمر هذا التقليد طويلاً، فقد خرقه عثمان بن عفان، الذي حمى لنفسه وأقربائه وأنصاره. فكان هذا من أسباب النقمة عليه. وانتهى الحِمى بوضعه المشتركي من ذلك الحين وبقي في حكم الأحكام السلطانية المختصة بفقه الدولة ومايتعلق بها. وقد استخلصت هذه الكتب احكامه من سوابقه في عهد النبي والخليفتين الأول والثاني. وحاول عمر بن عبد العزيزالعودة إليه في مدة حكمه القصيرة، وثبّت بشأنه اجتهاداً جديداً إذ قضى بعدم جواز حِمى الدولة الذي مارسه النبي محمد والخليفتان وأن المراعي يجب أن تبقى مشاعة وليس للدولة فيها حق خصوصي دون سائر المسلمين(٢٠). وهذا من باب الاجتهاد في موضع النص فيما يخص المعاملات.

٤- في فقه الاقتصاد أحكام تحمل سمات المشاعية الجاهلية . يعدّ منها العناية بالمسافرين والمنقطعين منهم. وكانت تخصص لهذا الغرض خانات على الطرق الخارجية ينزل فيها المسافرون دون أجر. وهو تقليد استمر حتى القرن الحالي

---

(١٨) الأموال ٣٧٧. (١٩) نفسه ٣٧٨.

(٢٠) سيرة عمر بن عبد العزيز، مصدر سابق، ص ٨١.

ويكرس روح الضيافة الجاهلية مرفوعة إلى مستوى الدولة.. تحريم أخذ الأجرة على استعمال الطرق والجسور مما كان شائعاً في العصور الماضية. وكانت الجسور تؤخذ بالضمان كمرفق تجاري حتى وقت قريب(*) ومن هذا القبيل أيضاً إباحة البساتين للأفراد حيث أجيز لأي إنسان أن يدخل بستاناً ويأكل ثماره لحد الشبع بشرط أن لايحمل معه شيئاً منها. وليس لصاحب البستان منعه. ويتمثل هذا الاتجاه أيضاً في استعمال الأسواق التي اعتبرت من المرافق المشتركة ومنعوا تأجير حوانيتها.

٥- **الزكاة:** وتعني في الأصل الطهر والنقاء، ومرادفها الصدقة، واشتقاقها من الصدق. وكلا الجذرين من السامي القديم. ترددت الزكاة في السور المكية وفسرت هناك بأنها تقديم المال تبرعاً لاوجوباً. ويصعب تفسير الباعث على ذكرها في ذلك الفصل من الدعوة الاسلامية التي كانت في جوهرها حركة سياسية وليست نداء لجمع التبرعات للفقراء.

مهما يكن فإن الزكاة تحددت فيما بعد كاصطلاح يعبر عن فرض ديني ثابت لتصبح واحدة من الفرائض الخمسة. وقد تم ذلك مابين سنة ثمانية وتسعة للهجرة، وهو زمن متأخر من حياة النبي أعقب فتح مكة واستكمال مَسْلَمة العربيا. ويمكن أن نستدل من هذا التأخير في حسم فريضة اقتصادية على وجود خلافات منعت تبلور موقف نهائي منها كالذي حصل منذ البدء للفرائض الأربعة الأخرى. وقد تحدثنا في الأسطر الفارطة عن خطة تحريم كنز الأموال، وذكرنا أن الزكاة جاءت ناسخة لتلك الخطة مما يجعلنا نعتقد أن القيادة التأسيسية للاسلام كانت قد خاضت صراعاً بشأن الأموال قبل أن تستقر على شرعة الزكاة. وقد مرّ بنا في مرويات الكنز أن أغنياء الصحابة اعتبروا الزكاة «طُهراً» للأموال بمعنى أن المسلم إذا دفعها يصبح باقي ماله طاهر من الحرام ويحق له التصرف فيه لنفسه مهما بلغت مقاديره، واستخلصنا منه أن تشريع الزكاة كان مطلب الأغنياء لا الفقراء.

تفرض الزكاة على النقد وهو الدراهم والدنانير وعلى سبائك الفضة والذهب مقدرة بالنقد. ومن الأنعام على الابل والبقر والغنم، ومن الغلال على الحنطة والشعير والتمر والزبيب. وفي الفواكه والبقول خلاف. ولاتفرض في غير هذه الأموال. ونسبتها في النقد ٢,٥ بالمئة ونصابها عشرين دينار أو مئة درهم. وللأنعام نسب

(*) يقول شاعر شعبي عراقي من الجيل العثماني في قصيدة غزل ماجنة:

أرّد اضمن الجسرين من دولة الروس ونْعبِّر ببوسات مانقبل فلوس

خاصة؛ لأن زكاتها تؤخذ عيناً. وكذلك الغلال. فالابل نصابها أربعة وعشرين والبقر ثلاثين والغنم أربعين. وتفرض على كل حد منها زكاة عينية بحسابات معقدة. ونصاب الغلال خمسة أوسق وتعادل ثمانمائة وسبعة وأربعين كيلوغرام. ويؤخذ عشرها فيما يسقى بالمطر أي بنسبة ٢,٥ بالمئة ونصف عشرها فيما يسقى بالآلة أي بنسبة ١,٢٥ بالمئة. والزكاة العينية من نتائج ضعف الاقتصاد النقدي في صدر الاسلام. ولم يستطع الفقهاء تحويلها إلى النقد في عصورهم لتحرجهم من الاجتهاد فيما ورد فيه نص. وتدخل الدوغما هنا كمعوّق فعال ضد الاجتهاد باعتبار أن الأخذ عيناً هو أمر إلهي لاعلاقة له بالوضع الاقتصادي في زمانه.

تجبى الزكاة من طرف الدولة. وكان النبي قد بدأ بتعيين موظفين لهذا الغرض يبعثهم إلى النواحي التي أسلمت من العربيا، يسمى أحدهم «مصدّق»، أي جابي الصدقة. ويتولى المصدّق جباية الزكاة من المشمولين بها وتوزيع الحصص على المستحقين من أهل الناحية ويبعث بالباقي إلى المدينة. وتوزع حصيلة الزكاة على ثمانية أسهم عددتها آية الصدقات (٦٠/ توبة) للفقراء والمساكين والغارمين والعبيد المكاتبين وابن السبيل والمؤلفة قلوبهم والعاملين عليها (المصدّقين) وفي سبيل الله.. واختلف المفسرون والفقهاء حول المقصود بالفقير والمسكين دون أن يصلوا إلى رأي مستقر. وعندي إنهما فئة واحدة يصدق عليها وصف الحاجة التي يستحقون بموجبها حصتهم من الزكاة. وربما عُطفت على بعضها لكي يستقيم نسق الآية. والنص القرآني مقيد بشروط الكتابة الفنية التي لم تستثن منها آيات الأحكام بمضمونها التقريري الخالص. أما الغارمين فهم المديونين العاجزين عن السداد، والعبيد المكاتبين المعبر عنهم بكلمة «وفي الرقاب» هم الذين يسعون للانعتاق لقاء مبلغ يدفعوه لسادتهم. وابن السبيل هو المسافر الذي انقطع عن أهله ونفد ماله. والمؤلفة قلوبهم هم شخصيات من أهل مكة وغيرهم اشترى محمد ولاءهم بالمال. وقوله في سبيل الله قصد به الجهاد والمصالح العامة بما فيها ماينفق لتسيير أمور الدولة.

تفرض الزكاة، على جميع المال الذي يشمل رأس المال والربح فهي ليست ضريبة على الربح. وإذا جبيت على الوجه المطلوب فإن حصيلتها يمكن أن تكون مرتفعة لاسيما بعد إضافة عشورالتجارة الخار جية. غير أن هذه الحصيلة لاتذهب كلها للمحتاجين فهناك سهم المصالح العامة المفترض أن الانفاق عليها يتم من الموارد الأخرى وليس من مال الزكاة. وسهم الموظفين العاملين فيها . والأسهم الستة الباقية توزع على ستة أصناف. فهي إذن ليست شرعة ضمان وضِعت حصراً للفقراء، وماينال

الفقراء منها مقدر بما يكفي للحصول على وجبات طعام بسيطة وملابس بسيطة ومايسد تكاليف زواج رجل فقير. ولا تتضمن الحصة تأمين السكن.

وعندما نتابع نظام الزكاة في التطبيق نجد أن الاخلال بجبايتها يبدأ من خلافة عثمان الذي أجاز للأغنياء إخراج زكاتهم بأنفسهم وأعفاهم من تقديمها للسلطات المعنية بجبايتها. وفي خلافة معاوية أعيدت الجباية ولكن لضمان مورد إضافي لبيت المال الذي ازدادت أعباؤه مع تطور الدولة الاسلامية إلى امبراطورية، وبذلك لم تعد توزع على المستحقين. واستمر الحال على هذا بعد معاوية حتى العصر العباسي الأول: تجبى الزكاة وفق المقادير الشرعية وتذهب لبيت المال دون أن يوزع منها شيء على الفقراء. وإلى ذلك يشير أبو حمزة الخارجي في خطبة قرّع بها أهل المدينة عند احتلاله لها أيام مروان بن محمد، آخر خلفا الأمويين. قال أبو حمزة: «ياأهل المدينة أخبروني عن ثمانية أسهم فرضها الله في كتابه على القوي والضعيف فجاء تاسع ليس له فيها سهم فأخذها لنفسه[21]؟...» ولهذا السبب قال بعض الفقهاء بعدم جواز دفعها للسلطان وشجعوا المكلفين بها على تقديمها للمحتاجين بأنفسهم. ومع التساهل في جبايتها فيمابعد لم تعد الزكاة أكثر من تبرع شخصي يتقدم به الأسخياءوالورعين من الأغنياء. وقد تمسك العيّارون الذين احترفوا السطو وقطع الطريق منذ أواخر القرن الثاني بتهرب الأغنياء من دفع الزكاة لشرعنة سلوكهم.

٦- إن مبدأ الملكية الصرفة لم يتبلور تماماً في الفقه الاسلامي. وهناك دليل هام عليه من التعليمات المتعلقة بتطبيق عقوبة قطع اليد في السرقة. فقد فرز الفقهاء مابين حالتين للمال المسروق هما: أن يكون محرز أو يكون بلا حرز. ويطبق القطع فقط في حالة المال المحرز. واختلف الفقهاء حول تحديد المحرز، والمتفق عليه عموماً أنه ماكان في موضع مغلق أو مدفون بحيث يتسوّر السارق أو يكسر الباب فيدخل ويسرق أو ينبش في مكان يعرف أن فيه مال مدفون فيأخذه. وبموجب هذا التحديد لاتُقطع يد سارق الأشياء المطروحة في الطرق حتى لو عرف صاحبها. كذلك لاتقطع يد السارق من الحمامات والمساجد وغيرها من الأماكن المفتوحة للعموم. واختلفوا في سارق ستائر الكعبة. فقال أكثرهم أنه لايقطع، وكذلك من سرق قناديل المسجد وسجاجيده لأن استعمالها مشترك، بمعنى عدم تحقق ملكية الفرد لها.

---

(٢١) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، حوادث سنة ١٢٨ هـ.

وهكذا حكم من سرق الحيوانات السارحة في البر والمراعي خلافاً لمن يسرقها وهي مربوطة في حضائرها. وخضع أكثر الفقهاء للشكلية الشرعية في تفريق المحرز عن غيره فقالوا ان من سرق متاعاً مشدوداً على دابة بقيمة ربع دينار تقطع يده فإذا سرق الدابة وماعليها لايقطع لأن الدابة هنا غير محرزة(٢٢). ومن سرق من الجيب الخارجي لإنسان أو من كمه لايقطع، ويقطع من سرق من الجيب الداخلي(٢٣). وإذا جاء لص ليلاً ووجد باب دار مفتوحة وأهلها نيام فدخل وسرق لايقطع(٢٤). هذا مع التنبيه إلى أن عدم القطع لايعني إباحة السرقة وإنما تكون عقوبته في هذه الحال تأديبية وهي التعزير الذي يتم بجلده مادون الحد (الحد الأدنى من الجلدات هو أربعين لشارب الخمر، والتعزير يجب أن يكون أقل من هذا العدد وجعل عمر بن عبد العزيز حده الأعلى خمسة عشر).

إن جعل الاحراز بهذا المعنى الضيق شرطاً في قطع يد السارق يعني تقليص مايصدق عليه وصف الملك الفردي الصرف إلى حدود قلقة تزول مثلاً بمجرد السهو عن إغلاق باب الدار ليلاً أو ترك الدابة سائبة أو وضع النقود في الجيب الخارجي. ومع أن اشتراط هذا الشرط قد يكون استهدف عدم التوسع في تطبيق عقوبة القطع القاسية فهو يدل من جهة أخرى على عدم تبلور مفهوم واضح ومقنن لملكية الأفراد.

❖ ❖ ❖

نخلص مما أوجزناه في القسم السابق إلى وجود قطاع مشتركي في الفقه متمايز أومتداخل حيناً مع الأصناف الأخرى للملكيات وبشكل مختلف عليه وغير محسوم. ونعرض الآن لميزتين عامتين لاقتصاديات الاسلام:

١- تفاوت المبادئ الاقتصادية تبعاً للدين حيث تحكمت العقيدة إلى حد ملموس في المحصلة الاقتصادية. وقد فرضت الجزية على الغير مسلم وأعفي من الزكاة رغم أن حصيلة الزكاة تكون في بعض الحالات أعلى من حصيلة الجزية. ويرجع ذلك إلى أن الجزية أريد بها معاقبة من يأبى الدخول في الاسلام بإذلالهم. وهو العلة

---

(٢٢) أبو يعلى الحنبلي، الأحكام السلطانية، بيروت ١٩٨٣، ص ٢٦٧ (فصل في حد السرقة). أبو يعلى بفتح الياء مع الألف المقصورة

(٢٣) المحقق الحلّي: شرائع الاسلام، النجف ١٩٦٩ م ١٧٥/٤ (الباب الخامس).

(٢٤) نفسه ،. ص ١٧٦.

المصرح بها في آية الجزية (٢٨/ المائدة):﴿وقاتلوا الذين لايؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ماحرم الله ورسوله ولايدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون﴾ واشتقاق الجزية من الجزاء الذي يعني العقوبة في أحد معانيه، بينما يعتبر أخذ الزكاة من المسلم من باب التطهير كما صرحت به آية الزكاة وكما يدل عليه المعنى الأصلي للمصطلح. والزكاة من العبادات التي يؤديها المسلم فيثاب عليها وتخوله مكانة عند الله يوم القيامة، وهذا مالايجوز للكافر. ولذلك يقول المحقّق الحلّي ان الكافر تجب عليه الزكاة لكن لايصح منه أداؤها(٢٥). وهذا كما لو صلّى وهو على كفره فإن صلاته لاتقبل وكما لو شارك في الجهاد وقتل لايكون شهيداً كما أنه لايأخذ حصة المقاتل المسلم من الغنيمة وإنما يُرضخ له أي يعطى مادون الحصة الشرعية. والتزاماً بقاعدة «وهم صاغرون» في الاية يفرض على الذمي أن يأتي بنفسه إلى الجهة المخولةبالجباية ليسلم ماعليه من الجزية. وهذا خلاف الزكاة حيث يذهب المصدّق إلى أماكن استحقاقها لجبايتها بنفسه. ويجب على الذمّي أن يسلم جزيته قائماً والقابض منه قاعد. ويضيف بعض الحنفية أن يأخذ القابض بتلابيبه ويقول له أعط الجزية ياذمي وهو يهزه بعنف(٢٥). وبسبب دلالة الجزية على الصغار تطيّرمنها العرب الذين سمح لهم بالبقاء على دينهم إذ قاومها بنو تغلب، وهم نصارى، لما أراد عمر فرضها عليهم. ثم توصلوا معه إلى مساومة يدفعون بموجبها ضعف الزكاة بدل الجزية. وقبلها هو منهم خلافاً لحكم الآية. وأعفي الغير مسلم من الزكاة على مواشيه فلم يكن يدفع عنها شيئاً مهما بلغت قيمتها. ومن أحكام الفقه في هذا الباب أيضاً أن الغير مسلم إذا استأجر قطعة أرض مملوكة لمسلم لايدفع العشر عن غلالها عند بعضهم ويدفع ضعف العشر عند آخرين. وقال معظم الفقهاء بجمع العشر والخراج على المسلم إذا زرع أراضي خراجية أما الغير مسلم فيدفع عنها الخراج فقط و في نفس الوقت ضوعف الرسم الجمركي على تجارة الذمي ففرض عليه العشر وعلى المسلم نصف العشر. وأجاز الشيعة اشتراط السخرة على الفلاح الغير مسلم في عقد المزارعة والمساقاة ولم يجيزوه للفلاح المسلم(٢٦). كذلك لم يجيزوا دفع الزكاة للذميين وانفرد أبو حنيفة بتجويز دفع

---

(٢٥) المبسوط للسرخي م ٥ ج١٠ ص ١١ (السرخي بفتح السين والخاء).

(٢٦) وسائل الشيعة، مصدر سابق ، ٢١٦/٦.

استناداً إلى نفس المبدأ أجاز الخميني تشريح جثة الكافر لغرض الدراسة الطبية ومنع تشريح المسلم. انظر «تحرير الوسيلة» ج ٦٢٤/٢ طهران غير مؤرخة.

زكاة الفطر إليهم. والفقهاء متفقون على ذلك رغم رواية أوردها أبو يوسف في «الخراج» تقول ان عمر بن الخطاب خصص راتب من الصدقات لشايب يهودي واعتبره من مساكين أهل الكتاب. أي نص على جعله مشمول بآية الصدقات(٢٧).

٢- بروز الاقتصاد التجاري وتمايز احكامه في الفقه. وينظر الفكر الاسلامي إلى التجارة بوصفها أشرف الأعمال وهي مقدمة في تراتب المهن على سائرها. وينسب إلى النبي حديث يقول: الرزق عشرة أجزاء تسعة في التجارة وواحد في غيرها. وفي مصادر الشيعة عن جعفر الصادق أن التجارة تزيد في العقل(٢٨). وهذه ملاحظة ثاقبة فما يزال التجار هم قادة العالم! وتشتمل كتب الفقه على أبواب موسعة لمعالجة أحكام النشاط التجاري أو مايندرج اليوم تحت اصطلاح «البزنس» وتضم هذه في المعتاد: مايحل الاتجار به وما يحَرُم، عقد البيع، بيع الحيوان، الصرف ومايلحق به من تبادل نقدي، البيع لأجل ويسمى عندهم السَلَم والسلف، الرهن، التفليس، الحجْر، الضمان، الحوالة، الكفالة، الوكالة، أحكام النزاع في الأملاك، الشركة، المضاربة، الودائع، الاجارة، أحكام الديون، أحكام الصناع ويدخل فيها المقاولات. ومعظم هذه الأبواب داخلة اليوم في القوانين التجارية المعمول بها في البلدان العربية.

ولقي التجار تشجيع من الشريعة في ركنين هامين الأول عدم التسعير وترك الأسعار خاضعة لأوضاع السوق. وهذا الحكم متفق عليه بين الفقهاء الذين يستندون فيه إلى أحاديث تنهى عن التسعير. وقد استقصى السيوطي روايات هذه الأحاديث في كتابه النقدي الهام للحديث فوضعها في مرتبة الحديث الحسن وهو ماكان أعلى من الضعيف وأدنى من الصحيح(٢٩). ومثل هذه المرتبة في الروايات لاينبغي الركون إليها في تثبيت شرعة، ولكن يبدو أن الحديث مسلم به عند الجميع وهو مما اتفقت عليه مصادر السنة والشيعة التي لاتتفق في كثير من الأمور. وفي تقديري أن في الامكان تصويب نسبته إلى النبي محمد. الذي يبدو هنا خاضعاً لآلية التجارة القرشية.. وقد استثنى مالك من عدم التسعير الأقوات في حالات الغلاء فيما نقله الماوردي في الأحكام السلطانية. ولعل هذا مايفسر ظهور عادة تثبيت الأسعار على

---

(٢٧) ص ١٢٦.

(٢٨) من لايحضره الفقيه، مصدر سابق / المادة ٥٠٥.

(٢٩) اللئالئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة، ٢/ ٨٠ - ٨٢.

السلع في أسواق الأندلس التي تبنت المذهب المالكي في أحكامها الفقهية، كما اشترط الاسماعيلية التزام التاجر بسعر السوق السائد وعدم البيع بسعر أعلى. ويبدو أن هذا خاص بالأطعمة دون غيرها.

الثاني السماح بالاحتكار، إلا في ست مواد هي الحنطة الشعير والتمر والزبيب والسمن والزيت. وأحاديث النهي المشدد عن الاحتكار تختص بهذه الأصناف التي كانت تشكل مادة العيش الأساسية. وفيما عداها لم يمنع التاجر من احتكار السلعة للتحكم في الأسعار. والفقهاء أيضاً مختلفون فيما إذا كان الاحتكار محرم أو مكروه لكنهم يوجبون على السلطة إجبار المحتكر على البيع، فالتحريم أو الكراهية مرتبطان هنا بالاثم الذي يتحمله المحتكر وليس بحكم القانون، فهو هنا ممنوع.

والتجارة الاسلامية تصدير واستيراد. وكان تطور الصناعة الحرفية ونمو اقتصاد منتج في حواضر الاسلام قد زود التجار المسلمين بمادة مغرية للمغامرة في الأسواق الخارجية. وكانت أساطيلهم تمخر البحرين المتوسط والأحمر وبحر العرب والمحيط الهندي الذي وصل التجار المسلمون إلى معظم جزائره. وهناك مايدل على أنهم استمروا سادة التجارة العالمية حتى القرن السابع عشر الميلادي(٣١). وكانت تجارتهم تمتد مابين اسبانيا والصين كما وصلت إلى دواخل أوروبا. وكانت للمسلمين من العرب والفرس والأتراك جاليات مستقرة في بعض مدن الصين الجنوبية لاسيما كانتون (قوانفتشو) التي وصل تعدادهم فيها في بعض الأزمنة إلى مئة ألف يشتغل معظمهم في التجارة. وقد اطلعت أثناء إقامتي في الصين على عدد كبير من شواهد القبور العربية تتأرخ مابين القرن السابع والثامن وتعود لشخصيات اجتماعية مرموقة. كما وقفت في أحد المتاحف الصينية على تمثال من الفخار يمثل سائح أو تاجر عربي ويستدل منه على اشتداد وتيرة التدفق العربي على الصين.

---

(٣٠) دعائم الاسلام للنعمان بن حيون المغربي، داعية المعز الفاطمي، المادة ٨١ من الجزء الثاني.

(٣١) سنة ١٦١٢ قال البريطاني وليم بّدول: إن اللغة العربية هي اللغة الوحيدة للدين واللغة الأساسية للشؤون السياسية والعمل (البزنس) من الجزائر السعيدة (الجزر الخالدات في المحيط الأطلسي) إلى بحار الصين وإنه لذلك يحث مواطنيه الانكليز على تعلمها قبل أن يذهبوا إلى هناك. ورد ذلك في مقالة عن المستشرق البريطاني ادوارد بوكوك منشورة في مجلة «أدب وفن» السنة الأولى، الجزء الثالث، سنة ١٩٤٣، ص ٣٢.

كان للتجارة أثر بالغ في تعميق التفاوت في المجتمع الاسلامي إذ ضاعفت من احتجان الثروة لصالح أفراد معدودين تميزوا عن سواهم بروح المغامرة وسعة الحيلة. ومن هنا وفي مقابل مأثورات الحث على التجارة وتزكية التجار وجدت أخرى تندد بها. ففي مصادر الشيعة حديث يقول:«شر بقاع الأرض الأسواق وهي ميدان أبليس يغدو برايته ويضع كرسيه ويبعث ذريته فبين مطفف في قفيز أو طائش في ميزان أو آخر سارق في ذرع أو كاذب في سلعة»(٣٢). ويقول الفخر الرازي ان طائفة من الناس حرموا المبايعات بالكلية لأنها لاتنفك عن التطفيف(٣٣). وفي رواية عن جعفر الصادق أن الحلال لايصل بصاحبه إلى امتلاك عشرين ألف درهم(٣٤). ويستفاد منه أن ثروات التجار وغيرهم من الأغنياء حرام. وهناك أحاديث ومأثورات كثيرة في هذا المعنى. ونجد في ذلك احدى الوقائع الهامة التي تدل على تناقضات الفكر الاسلامي تجاه القضية الواحدة: فالتجارة التي فيها تسعة أعشار الرزق والتي تزيد في العقل هي الآن موضع شبهة وممارسة تنطوي على الكثير من الإثم. وينبغي أن نتوقع تأثيرات متبادلة لهذه التقييمات المتعارضة على سيكولوجية الاتجار. فإذا نشطت أحاديث الحث على التجارة مسلماً، فالأحاديث المقابلة قد تثبط آخر. والمسلم الذي تنشطه هذه الأحاديث قد يتثبط هو نفسه بمضاداتها. ومن هنا قد لايسعنا القول ان روح التجارة الاسلامية كانت في غاية الانطلاق.

إلى جانب ذلك، تضمنت الأحكام الفقهية المختصة باصول الاتجار والكسب قيوداً لاتتلاءم مع مطالب النشاط التجاري الحر والمتساوق مع نزعة الربح المتأصلة في التجار. وفيما يلي بعض هذه القيود:

١-تحريم بيع الغَرَر وهو المخاطرة. ويمتد إلى كل بيع يعقد على شيء مجهول عند أحد المتبايعين أو كليهما. ومن غراراته: بيع أجنة الدواب، بيع الحليب في الضروع، بيع السمك في الماء، والصوف على ظهر الغنم. وكذلك بيع الثمار على الشجر قبل أن يبدو نضجها. وهذه البيوع كانت معروفة عند قريش وغيرها قبل الاسلام ويقع فيها غبن شديد. والمبيع بالتقنين الفقهي يجب أن يكون معلوم الصفة والمقدار.

---

(٣٢) من لايحضره الفقيه، مصدر سابق، المادة ٥٣٩. (٣٣) تفسير الفخر الرازي ٤١/١٨.

(٣٤) تُحف العقول لابن شعبة الحراني (من مصادر الشيعة في القرن الرابع)، وله عدة طبعات، والنص المروي عن جعفر الصادق في الفصل المخصص للمختار من كلامه.

٢- منع بيع مالم يقبض، أي أن تباع بضاعة ويؤجل استلامها إلى أجل. وهو أحد أركان بيع الغرر. وقد حرم لاحتمال أن يكون وسيلة للربا. وهذا من أشد القيود ضرراً بالنشاط التجاري والمالي الذي يستند في جوهره إلى المخاطرة وتنوع أشكال الصفقات.

٣- كراهة بيع الصك. ويقصد منه تظهير الصكوك المكتوبة بمبلغ دين إلى شخص ثالث، كأن يحول الدائن صكاً كتبه مدينه إلى دائنه. والكراهية لاتبلغ التحريم لكن التاجر الورع يضطر إلى الوقوف عندها تأثماً. وهذا من القيود التي تحد من تطور الصيرفة والنظام المصرفي الذي له جذور بعيدة في تاريخ المنطقة، إذ يرجع إلى البابليين وعرفته المدن الاسلامية الكبيرة مثل بغداد التي تمتعت بنظام مصرفي كفوء، ولكن معوق بالتحريمات.

٤- النهي عن صفقات «الكالئ بالكالئ» ومثالها أن يكتري دابة ويحيل صاحبها على مدين له ليقتضي منه الكروة. أو أن يقرض قرضاً لصاحب غلة إلى وقت معلوم فإذا حضر الوقت ولم تتوفر الغلة اشترى الدين من دائنه بدين آخر. فهذا دين انقلب إلى دين، وفيه شبهة ربا.

٥- عدم جواز الايجار لأجل الاستئجار، كأن يستأجر داراً ويؤجرها بأكثر من إيجارها ليربح الفرق. أو أن يستأجر أجير ثم يؤجره لغيره بأجر أكبر فيأخذ الفرق. ويسمى الأول فضل البيت أو الحانوت والثاني فضل الأجير. والفضل هنا هو مافضل عن الشيء أي مازاد عنه. والفقهاء متفقون على أن فضل البيت وفضل الأجير حرام، عدا ابن حزم الذي أجازه. والايجار والاستئجار في العقارات معروف وهو من أركان تجارة العقار. أما تأجير الأجير فهو من مظاهر سيطرة الغني على الفقير والقوي على الضعيف في مجتمعات الاقتصاد الحر.

٦- عدم جواز دفع مال لشخص يتاجر به لقاء ربح مقطوع لصاحب المال، لأنه من باب الربا أي الربح على رأس المال. وإنما تجوز المضاربة به على أن يتقاسم الاثنان الربح وتكون الخسارة على صاحب رأس المال. وهذا القيد يسكّر على التجار أبواب واسعة للتمول وتوسيع تجاراتهم، إذ كثيراً مايتردد من لديهم مال في المجازفة به ويفضلون استثماره مضموناً بتقديمه لقاء ربح مقطوع وواجب الدفع لتجار قادرين على الاتجار به دون أن يتحمل صاحبه مخاطر المضاربة.

٧- النهي عن «بيع وسَلَف» ومثاله أن يقرضه مبلغاً ثم يبايعه عليه، أو يقول له: آخذ

سلعتك بكذا وكذا على أن تسلفني كذا وكذا. وسبب النهي شبهة الربا. ومثل هذه المعاملات من لوازم النشاط التجاري.

٨- النهي عن «تلقي الركبان». ويراد به أن يخرج التاجر إلى ظاهر المدينة أو البلدة ليستقبل القادمين بالبضائع من البادية أو الريف ويشتري منهم قبل أن يصلوا إلى السوق. والغرض من هذا النهي حماية الفلاحين والبدو من استغلال التجار. والمعروف في بلدانتا حتى اليوم أن الفلاح والبدوي الذي يأتي ببضاعته إلى المدينة كثيراً مايرجع إلى أهله وهو لايملك مايسد نفقات سفره. ومن هذا الباب أيضاً منع بيع الحاضر للبادي أي تاجر المدينة للفلاح أو البدوي بالوكالة لئلا يتحكم عليه في البيع وينهبه من حيث لايعلم. وقد منع البيع إلا في السوق ولم يجيزوا البيع في الطرق. وهذه القيود مفيدة للفلاحين والبدو ومضرة بالتجار.

٩- عدم جواز الانتاج بالمقاولة إلا إذا اشترك صاحب المال بالعمل مع المنتجين. ومن أمثلة ذلك أن يقدم شخص أقمشة إلى خياطين ليخيطوها له مقابل مبلغ متفق عليه، ويستلم الملابس منهم ليبيعها. وهذا لايجوز إلا إذا شاركهم في العمل فتولى مثلاً تقطيع القماش بنفسه أو يذهب إلى السوق ليشتري لهم الخيوط. وهم يجيزون مع ذلك أن تكون المشاركة رمزية مثل أن يحضر إلى محل الخياطين ويقدم الأقمشة لهم بنفسه. والمهم هنا دلالة العمل. وهذا القيد مما يتمسك به الشيعة بالأخص. ومن متمماته عدم تضمين المنتجين والصناع مايتلف عندهم من المواد مالم يكن عن إهمال متعمد.

١٠- منع الدعاية للبضاعة. وهو متفق عليه بين الفقهاء مع اختلافهم بين التحريم والكراهية. ويروى عن أبو حنيفة أنه كان في متجره فجاءه رجل ليشتري منه قطعة قماش فأخرجها له ابنه حماد وقال وهو يعرضها على الزبون: صلى الله على محمد! فانتهره والده واعتذر للزبون عن البيع لما في تصرف ابنه من الاشعار بمدح القماش. والتجارة مادامت تجارة لاتستغني عن الدعاية.

١١- ثمّة قيود لاتخرج عما تفرضه قوانين التجارة في المعتاد كالنهي عن الغش ومنه مزج الحليب بالماء والنفخ في اللحم حتى يزيد وزنه. ووضع السلعة الجيدة فوق السلعة الرديئة لإخفائها. والنهي عن التطفيف في الوزن أي إنقاصه عن حق المشتري. ومنها أيضاً النهي عن التصرّية وهي أن يترك الناقة أو البقرة أياماً بدون حلب قبل أن يعرضها للبيع فيوهم المشتري أن حليبها غزير. وتسمى الناقة أو البقرة عندئذ «مصرّاة». ولهذا الشكل من الغش نظائر في السوق الحديثة

مثل سوق السيارات المستعملة كأن يجري صاحب السيارة تصليحات موقتة عليها لتبدو ماكنتها نشيطة فيبيعها بسعر أعلى.

١٢- خضعت التجارة الاسلامية لهيمنة الدولة، المالك النهائي لكل الأشياء في الشرق، وازداد التدخل في شؤون التاجربعد انحلال الخلافة المركزية ونشوء الدويلات التي توزعت حكم العالم الاسلامي منذ أواسط القرن الثالث. ويردنا من هذه المرحلة اصطلاح «الغمازين» وهم جواسيس يعينهم السلطان أو الوالي للتحري عن ثروات الأفراد حتى يصادرها أو يشاطرهم إياها. وتحفل تواريخ مابعد القرن الثالث بأنباء المصادرات التي كانت تمتد إلى ثروات ضخمة تعد بالملايين من الدنانير أو الدراهم. والغمازين صيغة مبالغة من الغمز وهو الاشارة بالعين. وتدل قرينة الاشتقاق على المهمة السرية التي كان يتولاها هؤلاء الجواسيس.

❖ ❖ ❖

مبدئياً، يأتي طغيان النشاط التجاري على فقه الاقتصاد في تعارض مع الخصائص الأخرى للاقتصاد الاسلامي بتأثراته المشاعية. وإذ يتزامن هذا النشاط في مجراه التاريخي مع نمو مكافئ في الاقتصاد الأمصاري، يتمثل رئيسياً في تطور صناعات المشاغل الحرفية، فإن امتداده إلى مرحلة أعلى يتغيّر فيها نمط الاقتصاد يبقى قيد الاحتمال. والحق أن تغيرات من هذا القبيل قد أخذت بالمثول مع تراكم الثروات واتساع رقعة التداول النقدي في تجارة مندفعة عبر تلك المساحة الشاسعة من العالم. وقد أوحت بعض هذه التغيرات لبعض من تلمّسها من المؤرخين المعاصرين باستنتاجات دفعت أحياناً إلى تصنيف الاقتصاد الاسلامي في مطافه الأخير كاقتصاد رأسمالي. ونحن في الحقيقة نعثر على مقومات من هذا الطراز كانت مع استمرارها في الاتضاح والتسيّد ستستدعي تحولات في مفاصل أخرى من سيرورة النمو الاقتصادي؛ ومن ذلك مايتعلق مثلاً بوسائل الانتاج المديني، الذي بتطور آليته يستجيب في المعتاد لمستلزمات النمو في وتيرة النشاط الاقتصادي. ولدينا مثال على هذا التوقع في شيوع نمط جديد من المؤلفات المعروفة بكتب الحيل. ويقصد بها الكتب التي تصف كيفية صنع آلات تتحرك ميكانيكياً. والحيلة في استعمالها القديم لاعلاقة لها بالمعنى المعاصر الدال على الغش والخداع، فهي، حسب الفيروز آبادي، تفيد الحذق وجودة النظر والقدرة على التصرف. وقد وجدت منذ القرن الرابع على

الأقل إمكانات للحركة الميكانيكية استفيد منها في وسائل الترفيه في قصور الحكام، كما استجدت مخترعات من المستوى الذي تدل بداياته على بدء الحاجة إلى تغير في أساليب الانتاج.

هذه التحولات أعطاها العلامة مكسيم رودنسون اصطلاح capitalistique الذي ترجمه نزيه الحكيم معرب كتاب «الاسلام والرأسمالية» إلى رأسمالوي وهي ترجمة دقيقة استفاد فيها من إضافة الواو إلى ياء النسبة لإعطاء دلالة سلب للاصطلاح الأصلي. وهذا الوصف ينطبق بدرجة أفضل على الاقتصاد الاسلامي في ذروة تطوره. إذ كان يبدو من غير الممكن أن تذهب التحولات إلى أبعد من هذا المدى لتنتج ثورة رأسمالية بأفق صناعي تحل فيه كتب الحيل محل كتب السحر في العلاقة مع الطبيعة والمجتمع. واحسب أننا قد توصلنا من وراء هذه النظرة المجملة في الاقتصاد الاسلامي إلى أنه «اقتصاد متوازن» ونستطيع أن نقول الآن انه في توازنه يكمن سر فشله في صنع ثورة اقتصادية.

فبتكويناته الآسيوية لم يسمح الاقتصاد الاسلامي للفرد أن يصبح محور الحركة في النشاط الاقتصادي. وكان الفرد الاسلامي يفتقر منذ البداية إلى مايحدد هويته في مجتمع كان محكوماً بهوية القبيلة الجماعية عند ظهور الاسلام واستمرت جماعيته تزاول حضور متفاوت الدرجات عبر جميع الأطوارالتأريخية للاسلام. وبالتالي لم يكن مطروحاً في مجرى التاريخ الاقتصادي للاسلام تلك الدرجة العالية من النشاط الفردي الحر الذي عرفته أوروبا. إن الانسان بفرديته الجامحة متجه نحو الكسب لاسيما وهو محكوم بقانون الملكية الفردية لوسائل الانتاج أو على الأقل بحق الاستثمار الفردي، وهو ماجعل التاجر المسلم يخوض غمرات البحار ويتوغل في مجاهل اليابسة لكي يحصل على الغنى. وكان يتداول في أثناء ذلك حديثاً عن النبي يقول أن من مات دون ماله فهو شهيد (دون ماله :في حالة الدفاع عنه). ألم يكن ممكناً لهذا المغامر أن يمهد لمجتمعه مامهده المغامر الاوروبي لمجتمعه؟ إن توازن الاسلام يمنع من ذلك. فالفرد المسلم لم يجرب نفس النشاط الحر لنظيره الاوروبي. ومع أن كلاهما خضع لعقيدة دينية تعارض التوسع في الثراء فقد كان الأوربي أقل تأثراً بها في أعماقه الحرة التي لم تواجه نفس الكوابح بالنظر لاختلاف الظروف العامة للفريقين.

إن التشريع الاسلامي للتجارة والاقتصاد الفردي لم يكن أحادياً، أعني بالوصف الذي يجعل النشاط الاقتصادي هدفاً خالصاً له. فقد بقي الاقتصاد عرضة دائمة

للتأثر بمثبطات الوازع الديني ومايتصل به من محظورات، بينما فقد الوعاء القانوني والايديولوجي الذي يوفر له فضاءً كافياً للحركة. أما الدولة الاسلامية فإن علاقتها بهذا الحقل تتحدد من جانبها بحق السيادة عليه بوصفها المالك النهائي لكل من المنتج ومنتجاته والتاجر وبضاعته، حيث يفقد النشاط الاقتصادي أحد أهم ركنين من أركانه وهما الحرية، واطمئنان الفرد إلى تملّك ثمار عمله بوصفها من حقوقه الخالصة.

كان من المحتوم إذن أن يفشل الاسلام في صنع ثورة اقتصادية تنقل عالمه من مرحلة تأريخية محددة إلى مرحلة تأريخية محددة أخرى، أي من تشكيلة اقتصادية إلى تشكيلة اقتصادية مغايرة بالتمام. والاقتصاد الاسلامي في ذلك كالاقتصاد الصيني الذي سار في خط مقارب من التطور وأنتج معادلات حضارية مقاربة أيضاً ثم توقف عند نفس النقطة الحرجة عاجزاً عن المضي إلى مدى أبعد. ومناط الوحدة في المصائر هو وحدة نمط الانتاج بتلابساتها المشاعية والفردية وتأرجحها الذي منع المجتمعات الآسيوية من التطور في خطوط وأنساق مطردة كتلك التي عرفتها أوروبا. وقد عكست توازنات الفقه الاقتصادي هذا الواقع الآسيوي بدقة كافية هي التي خلقت هذا الوضع الفريد من التوازن داخل منظومة اقتصادية واحدة.

وهكذا لايسعنا اعتبار الاسلام الاقتصادي شريعة للمالكين تقودهم إلى إحداث تغيير بنيوي في حضارته ولا للمحرومين تساعدهم على إنشاء مجتمع عادل. لكن الاسلام بموروثه المتكابح في هذا المضمار ترك لنا تنويعات من الفكر والممارسة وأشكال الصراع هي التي توظفها أطراف متنازعة لأغراضها السياسية إلى حدود مفتوحة يتاح فيها بمراعاة الانتقاء والتأويل تشكيل مفهومات اقتصادية متباينة فيها مايخدم أهداف المشاعيين الخلص ومايخدم مصالح التاجر والمالك والرأسمالي على حد سواء.. وتكمن هاهنا أمثولة التراث الذي تتوزعه الفئات المختلفة من المسلمين فتأخذ كل منها مايصلح لها في كفاحها من أجل البقاء.

في الاسلام المعاصر

«بدأ الاسلام غريباً وسيعود غريباً»

«حديث نبوي»

الكتاب الخامس

الاسلام كدين سماوي يتكامل مع صورة التقليد اليَهْمسيحي الذي يندمج فيه محوّراً بمعطيات وفروض تاريخه الخاص به. وهو باندماجه في هذه الصورة يستحق أن يحمل مركّبها الكامل الذي سبق لي نحته بهذا المصطلح: «يَهْمَسْلامي».. على أنه يزيد في مقومات نشأته تلك العناصر التي استمدها من جغرافيته الحضارية في دائرتها الأضيق. أعني : المجتمع الجاهلي... وفي مسيرته الانقطاعية التالية التي أدارها الأمويون يكون الاسلام قد أضاف إلى مصادره الأصيلة بعض الخصال من المجتمعين الساساني والبيزنطي المجاورين له.. وعلا وة على هذا تبقى لدينا فسحة من القول نضع بها الاسلام في المحيط الأوسع لدورة حضارة بدأت مع فجر التاريخ مابين وادي الرافدين ووادي النيل.

ورث الاسلام من اليهودية تقديسها للتجارة والملكية الخاصة، التي اعتمد عليها في بناء مدنيّته، لكنه ضم بين جوانحه مصدرين آخرين للقيم هما: العصر الجاهلي وأناجيل يسوع الأربعة. ويمكننا بالتالي تصور العصور الاسلامية في جملتها كعصور للتخاصم بين هده العناصر المتناحرة: اليهودي والجاهلي واليسوعي. وكانت السلطة في يد الأول الذي بنى المدنيّة الاسلامية مُراغِماً بها القيم الجاهلية واليسوعية معاً. لكن الاسلام واصل في نفس الوقت ممارسة القيم المغلوبة في خطوط أخرى بعيدة عن خط السلطة عاشت في تنازع مع هذا الخط دون أن يتمكن خط من شطب الآخر: القيم لم تصل إلى الحكم إلا في برهات استثنائية. والمالك المسلم من جهته لم يوفق رغم إمساكه بالدولة إلى احتكار حركة التاريخ بحيث يصل إلينا تراث الاسلام مصيوغاً بيد واحدة هي يد التاجر القرشي. وكان للقيم الجاهلية واليسوعية حضورها الفاعل في جميع زوايا العصور الاسلامية، التي أرجح أنها انتهت في

غضون القرن التاسع الهجري حيث توقفت المدنيّة الاسلامية، ومعها الحضارة الاسلامية عن التطور ودخل العالم الاسلامي في استعصائه الذي لايزال فيه حتى اليوم..

وقد انقرض الاسلام كمدنيّة وكحضارة، وبقي الدين الاسلامي. بالطبع فانقراض الحضارة لايمحوها وإنما يحولها إلى تراث. والتراث من الارث، الذي يعني موت المورِّث، مع بقاء ميراثه، بحكم أن الموت انقطاع عن الحياة وليس عن الوجود. ولما كانت الحضارة الاسلامية قد وجدت فالعدم لايسري عليها، لكنها ماتت فخلفت لنا هذا الارث الواسع. وليس الدين الاسلامي من موروثات هذه الحضارة لأنه الآن حي. والدين بجوهره مباين للحضارة فهو يعيش معها وبدونها.

❖ ❖ ❖

خلف لنا الاسلام بعد انقراضه أشياء بعضها يعيش في الذاكرة وبعضها في البيئة والثالث في الكتب:

مايعيش من التراث في الذاكرة يعيش بفعل التنشئة التي يخضع لها الفرد من يوم ولادته حتى اكتمال نضجه الذهني. ولاتشترط التنشئة التعليم بالكتابة لأن الأمّي يتساوى فيها مع المتعلم بحكم نشأتهم في وضع عائلي واحد وخضوعهم معاً لثقافة شفوية واحدة. وقد يزيد المتعلم على مافي الذاكرة بمضمونات مأخوذة من الكتب، وهي المستودع الأوسع للتراث، فتكون حصته من الذكريات أكبر. أما البيئة فهي مشبّعة بالتقاليد والأعراف التي يتحدد بها نمط حياة العربي والمسلم. والشطر الأوفر من هذه جاء من الاسلام أو عبر الاسلام. ولاننسى هنا بديهية أن أياً من هذه التقاليد والأعراف لم يصل إلينا بشخصه وحرفيته، لأنها تتغير حتى ضمن قالبها المحتجزة فيه. وحين تتناقل الأجيال موروثات واحدة فهي تحورها كثيراً أو قليلاً تحت أوضاعها ومستجداتها الحياتية فلا يبقى الموروث كما تركه المورث من دون مساس بل تكون للوارث يد في تطويره نحو الأرقى أو الانتكاس به إلى حالة متخلفة عن الأصل.

إن الاسلام الميت يعيش بواسطة موروثاته، ومحيط هذه الموروثات واسع، ومتنوع، ومناط خلاف في التقييم. وعندما نأخذ الاسلام في مجموع تجاربه فلابد من قبول التعارض في القيم التي خلّفها. وتجارب الاسلام ليست مايدّعيه كل فريق لنفسه بوصفه الاسلام، وماعداه هو الكفر، بل هي مجموع مايدعيه الفرقاء كلهم. إن نبوة،

محمد اسلام، وخلافة الراشدين إسلام. ولكن الاسلام أيضا هو الأمويون والعباسيون، كما هو الفِرَق التي خرجت عليهم وحاربتهم بالفكر والسلاح. والاسلام هو التجارة والملكية الخاصة التي قامت عليها دولته منذ البدء، وهو أيضاً تلك المبادئ المشاعية التي استمرت من يسوع ثم نضجت وتطورت على أيدي مفكرين كالمعري وأقطاب الصوفيّة، وسياسيين كالقرامطة. والاسلام هو الفقه الذي توارد على كتابته الفقهاء على اختلاف مذاهبهم واجتهاداتهم، والذي تتكرس فيه تناقضات الاسلام الاجتماعية وتباين مصادره والتأثيرات الخارجية التي تعاقبت عليه. والاسلام الميت معقّد، بقدر ما الاسلام الحي سهل. لأن الدين إذا حصرناه في مقوماته الأصلية التي يتشخص بها جوهره لايكون موضع نزاع شديد كما يكون تاريخ الحضارة وتراثها المترامي الأطراف. وما سيهمنا في مقامنا هذا هو شواخص الاسلام الميت التي تعيش بيننا لتكون محور بحث وتقييم من حيث هي، ومن حيث ماتحمله من معايير وماتحدثه من آثار ضارة أو نافعة ومواقف الفئات المختلفة في ضوئها مادمنا نريد أن نتصور ماسيكون عليه الاسلام أو مانريده أن يكون في حياتنا الحاضرة.

تحدث فيلسوف التاريخ ارنولد توينبي عما يقدمه الاسلام للعالم الحديث فجعله في تحريم الخمر ومكافحة العنصرية. والخمر معضلة في الغرب، الذي تتخرب حياته بالعديد من مضادات التحضر. أما العنصرية فمن لوازم التكوين النفسي للغربيين المعاصرين الذين بنوا مدنيّتهم على أجساد الأفارقة والهنود الحمر. واهتمام توينبي بها ناشئ عن تكوينه الانساني كمثقف متنور. وفي الحالتين لايقدم الاسلام للمسلمين حلول منشودة لأنهم لايعانون من هاتين الآفتين. والحقيقة أن اسيا كلها لاتعاني منهما؛ فنسبة السكيرين في اليابان، الدولة الرأسمالية المنافسة لدول الغرب، لاتشكل شيئاً أمام نسبتها المتفاقمة في أوربا وأمريكا. أما الصين فلم يكن فيها سكير قبل سياسة الانفتاح الأخيرة على الغرب. ولاتزال النسبة ضئيلة ولاتؤلف معضلة. وفيما يخص العنصرية لم تعرف آسيا، بما فيها آسيا المسلمة، ذلك اللون الثقيل من الاضطهاد العنصري الذي تعودته أوربا وأمريكا بحق الملونين.

إن معضلتنا التي لم يعرفها توينبي. هي الطائفيةوهي محور الاحتراب في آسيا كلها. وفيما يخص الاسلام تفعل الطائفية في ساحتين؛ داخلية/ بين المسلمين، وبرانية/ ضد الأقليات الدينية. والطائفية مشكلة لازمة للدين، تبقى مع بقائه، إذ يستحيل على أكثرية دينية لها السيادة في الدولة والمجتمع أن لاتضطهد بشكل من الأشكال أضدادها من الأقليات. ويكذب كل صاحب عقيدة يدعي أنه يحترم ضده

العقائدي، لأن الايمان ليس مسألة عقلية بل عاطفية. وكان الاسلام قد قدم حل لمشكلة تعدد الأديان في مجتمعه عن طريق عقد الذمة لغير المسلمين. وهو اعتراف مبكر بحرية الأديان. لكنه مبتور. لأن الحقوق التي أعطيت للذمي كانت أقل مما أعطي للمسلم، كما أن الذمّي بقي منظوراً إليه كمارق مستحق لغضب الله. وقد اشتد اضطهاد المسلمين لغيرهم، لاسيما المسيحيين واليهود منذ خلافة المتوكل، وكذلك وبدءاً من نفس العهد الاضطهاد المتقابل بين السنة والشيعة وبين المذاهب السنية نفسها كما بين الفرق الشيعية. أما المذابح فظهرت في الأوان العثماني. وقد ارتكب الأتراك مذابح ضد الشيعة في الأناضول ذهب فيها عشرات الألوف وذبح الفرس الصفويون أهل السنة في العراق. وختم العثمانيون، بمن فيهم/ ولاسيما/ قادة الاتحاد والترقي بذبح مليون ونصف أرمني. وقدجرت المذبحة بمشاركة الأكراد. ومعروف تذابح الدروز والموارنة في جبل لبنان في القرن التاسع عشر.

إن الطائفية كما قلنا من لوازم الدين. ومع أنها في الأصل منتوج شرقي فقد عرفها الغرب المسيحي مع الشرق العديد الأديان. وكان ضحاياها في الغرب من اليهود، دون أن نهمل مذابح الاسبان للمسلمين بعد استرجاع الأندلس. كما تذابح الكاثوليك والبروتستانت. ومايزالون يتذابحون في ايرلندا الشمالية. على أن التذابح الطائفي انحسر في الغرب مع انتهاء الحرب العالمية الثانية (من دون أن يتوفر ضمان أكيد أنه لن يعود).. أما في الشرق فالطائفية في صعود متواصل وتساهم في تأجيجها المخابرات الأمريكية التي تتغلغل في أحشاء العالم الثالث وتصنع له الكثير من أقداره. ويدلي الاسلام هنا بدلوه شأن أي دين سائد في محيطه. ويتزايد ضرره مع المد السلفي الراهن.. وأحدث جولاته مايفعله السلفيون المصريون بالأقباط مما لانظير له في مصر الحديثة/ دون أن نهمل اليد الأمريكية في هذه الجولة...

ثمت عقدة خطيرة أخرى ناتجة عن الاسلام تتمثل فيما سميته من قبل «وجدان قمعي» للجماهير المسلمة.. إن الدين بقيامه على الإيمان هو من مقومات الشخصية القمعية. ومع أن القمع لايشترط الدين، فأسبابه (القمع) ودواعيه متنوعة، فإن الدين يستدعي القمع. وكان الشيخ خالد محمد خالد قد توصل في مؤلفاته المبكرة إلى حقيقة أن الحاكم الديني يكون قمعي بطبيعته. وضرب عليه مثل من الحجاج بن يوسف الثقفي. والحجاج لم يكن «حاكم ديني»، ولعل الكاتب أراد انه «متدين» استنتاجاً من السيرة الشخصية لهذا الجلاد المتفرد... وقد رصدت الحكام الأشد قمعاً في تاريخ الاسلام فوجدتهم في جملتهم من المتدينين. ومن المفارقة الظاهرة أن

نجد دليل عليه في أبو بكر، الخليفة الأول الذي صدر عن شخصية دينية شديدة التزمت ولكن مع استعداد للتنكيل بالخصوم انفلت من عقاله في حروب الردة /إذ لم يكن في غيرها ممكن أمام اللقاحية الجاهلية/. وعلى العكس منه كان عمر بن الخطاب الذي لم يشتمل على قلب ديني وعارض إجراءات أبوبكر وتصرفات خالد بن الوليد في حروب الردة. وكان يتوجس من القتل ويشدد في النهي عن التعذيب. وقد أنقذ من القتل أعداد كبيرة من أسرى المرتدين كان أبو بكر قد أمر بقتلهم.

ويفاقم من قمعية الشخصية الدينية للمسلم قانون العقوبات الاسلامي، المستمد من شريعة موسى، المستمدة بدورها من شريعة حموربّي. وكانت شريعة حموربّي قد وُجدت في عصر استدعاها حتى تسجل بداية انتقال المجتمع البشري من الفوضى إلى حكم القانون. وقسوة عقوباتها ناتجة عن عصرها حيث تصور المشرعون الأوائل أن الوسيلة الوحيدة لتقويم الانسان هي التنكيل به. وشريعة موسى جاءت بعد حموربّي بحوالي الألف عام، والشريعة الاسلامية بعد موسى بأكثر من ذلك لكنها لم تتطور عن الأولى في هذا الجانب كثيراً. سوى أن الأخيرة قلصت من الجرائم التي تخضع للعقوبات الجسدية. وإذا وقفنا عند النص القرآني فإن هذه العقوبات تقتصر على السرقة وقطع الطريق والزنا. والعقوبة على الأخير بالجلد ولم ينص القرآن على الرجم. لكن الفكر الديني توسع في الكلام عن العقوبات وضرورتها وكون غضب الله يسبق رحمته، وهو ماسعى الفكر الصوفي إلى عكسه بتقديم صفات الجمال على صفات الجلال، ولكن دون جدوى لأن نطاق عمل الفكر الديني أوسع ولغته أقرب إلى فهم العامة من لغة المتصوفة. وقد ساعد تسويغ العقوبة دينياً على تقبلها من الجمهور كأمر إلهي لايتطرق الشك إلى عدالته. وهكذا تضافر الايمان الديني مع العقوبات الدينية مع دوغما «أسبقية الغضب على الرحمة» في تربية وجدان قمعي لدى العموم كان يوفر على الدوام ولا يزال الوسط الملائم لنمو الشخصية القمعية سواء في علاقة الدولة بالناس أم في علاقات الناس ببعضهم. ومن العسير علاج هذه العلة بالعلمنة لأنها صارت من علل السيكولوجيا. وقد فعلت في ساحة السياسة العلمانية كفعلها في ساحة العمل الديني، وكشفت عن نفسها في القمع المتقابل بين القوى السياسية المختلفة في شتى أقطارنا. ولم يسلم منها إلا من عصم الله من القليل الذين لايُعتدّ بفعلهم: لقد أيد جميع المثقفين المصريين إعدام زميلهم سيد قطب، االذي كان بدوره سيعدمهم لو وقعوا تحت سلطانه. وأيد القوميون في سوريا والعراق إعدام معارضي دولتهم من اليساريين والسلفيين، وأيد اليساريون إعدام القوميين والسلفيين،

وأيدالسلفيون إعدام القوميين واليسارين.. ولم يصدر عن مثقفيهم وسياسييهم استنكار للتنكيل إلا حين يكون موجه إلى جماعتهم(*). وهذا من النتائج المرة لحضور الدين في وعينا الجمعي.

أوصل إلينا الاسلام، بعيداً عن هذه اللوازم الدينية، بعض الشواخص النافعة. ولنبدأ بتجربته في معنى تشكيل الدولة.

كان العرب يعرفون من الدول امبراطورية كسرى وقيصر. وفيها يتأوج غرار من السلطة لم يستوعبه العرب، وقاتلوه. وقد مرت بهم أيضاً زوبعة ملكية كانت عابرة ولو مؤثرة لما حاول النعمان بن المنذر توطيد حكم عربي يكابح التسلط الساساني. ومع أنهم قاوموا الساسانيين وثأروا للنعمان منهم، فلم يقرروا الاذعان لسلطانه في الحيرة. وفشل مشروعه الطموح بسبب ذلك.

في نفس الوقت، كان الجاهليون قد سمعوا بالنبوات من اليهود والنصارى، وتعرفوا إلى أشخاص زعماء أنبياء مثل موسى وعيسى نهجوا نهجاً يختلف عما عرفوه من الملوك. ولما ظهر محمد في يثرب كان همهم اختباره: هل هو ملك أم نبي؟ وكان هذا ماعناهم من مسألة الوحي والدلائل عليه. ونجد في أدبيات صدر الاسلام تمايز في الاسمين: ملك أو نبي، يأخذ صيغة أخرى بعد محمد فيكون: ملك أو خليفة. والأخير بمعنى وراثته للنبوة في طريقة الحكم. ونعثر على الفارق بين الوصفين موضحاً في تواريخ صدر الاسلام. كما نجده في عصر لاحق لدى الفيلسوف باروخ سبينوزا في كلام لايخلو من التقية لكنه دال عن النبي الأول موسى: «من السطحية بمكان وضع موسى في قائمة الملوك العبرانيين وهو الذي أقام دولة خاضعة لله وحده وعلى طرفي نقيض من الملوكية – رسالة في اللاهوت والسياسة، تر. حسن حنفي ٢١٧» وكان الجاهليون يعون هذا الفارق بفعل حساسيتهم ضد السلطة فيما كانوا قد عبروا عنه في المصطلح «لقاح» الذي ورد في نصوص شعرية ونثرية وثبتته المعاجم. وكنت قد تحيرت، كما تحير اللغويون من قبلي في أصل الكلمة، فأرشدني قارئ ألمعي هو مالك مسلماني من حلب إلى مفردة في القاموس السرياني هي – لقحا أو لقحو،

(*) واني لاشيم على أي حال بارقة أمل في إنشاء المنظمة العربية لحقوق الانسان بمبادرة المجاهد الراحل فتحي رضوان، إذ أظهرت الاستعداد لعبور المعافسات الجارية بتعميم الكفاح ضد التنكيل مهما كان المصدر ومهما كانت الضحية. ولاشك أن كفاحها سيكون بعيد الأثر إذا تمكنت من ضمان استقلالها المالي ولم تضطر الى قبول الابتزاز الذي يفرضه عليها بعض أمراء النفط بالمساومة على العضوية لقاء الدعم بالأموال

وقال ان استاذه في جامعة حلب ابراهوم نورو عربها إلى «ضواحي» وقد رجعت إلى لويس كوستاز مؤلف القاموس السرياني العديد اللغات (عربي، فرنسي، انكليزي) فوجدته يفسرها على هذا النحو «Environs dune ville و: confine of city و: رزداق» يقصد رستاق، وهو القرية كما كانت تعرف في العراق أيام الساسانيين. (ص 174 من القاموس ط بيروت). وكتب إلي مالك: «حتى الآن سكان حواشي المدن لايخضعون لسلطة الدولة». وهو معروف في الريف العربي. ولقاحية الجاهليين هي من هذا القبيل(*). وبهذا المعنى أوردته المعاجم القديمة واستعمله الكتاب المسلمون في العصور اللاحقة: أورد ياقوت في بند سجستان من معجمه الجغرافي عن محمد بن بحر يصف هذه الولاية: «لم تزل لقاحاً على الضيم ممتنعة من الهضم». يشير إلى قوة المعارضة فيها للدولة.

تطورت اللقاحية في صدر الاسلام إلى تصور ناضج للدولة البسيطة كما اشترطها العرب على محمد وخلفائه، بعد أن وجدوا أنه لابد من دولة، ويبدو هذا التصور قريب من ترسيمة التاويين الصينيين لدولة: قليلة القوانين، عديمة الشكليات والطقوس، محدودة المؤسسات، يقف على رأسها حكيم يرشد الناس ولايحكمهم. (التاوية ترجع إلى القرن السادس ق.م) . وهذا الحكيم عند التاويين هو النبي عند الجاهليين.

هكذا تثبتت اللقاحية كأسلوب حكم بعد أن تثبتت لمحمد صفة النبي لا الملك، ولاصحابه الذين أعقبوه صفة الخلافة لا الملوكية. وقد قبل العرب بالراشدين لالتزامهم أصول اللقاح في دولتهم. ولو أنهم لم يصلوا إلى هذه القناعة إلا بعد حروب دامية خاضوها تحت راية اللقاح خوفاً من أن تحل الملوكية محل النبوة بوفاة محمد.

ولما جاء الأمويون قاتلهم العرب تحت هذه الراية لأنهم عادوا بهم إلى ذكريات «كسرى وقيصر»: قاصمة الظهر التي خافوا من وقوعها عليهم. وفي هذه المرة انتصر عليهم الأمويون وحولوهم إلى رعايا دون شروط. وانضربت اللقاحية بـ «المُلْك العضوض».

(*) لاعلاقة لهذا المصطلح بالمعاني المتداولة للقاح في قواميس الطب والنبات. وافترض ان هذا قد يكون من جذر مشترك قديم جداً مع كلمة «نكاح» لأن النون واللام والكاف والقاف كثيراً مايقع فيها الابدال عند العرب في فصحاهم وعاميتهم

يزودنا الاسلام الأموي بالأساس الذي تقوم عليه دولنا اليوم، مع تفاوت في الأشكال مأخوذ من شكليات الدولة الحديثة. لكن المعارضة السياسية والمسلحة والايديولوجية التي جوبه بها الأمويون ومن بعدهم العباسيون أبقت التجربة اللقاحية والوعي اللقاحي حياً في النفوس. وتبيّن تداعيات العصور المختلفة للاسلام أن الفرد العربي حافظ على حساسيته الجاهلية من الدولة فلم يتمتع بالشعبية إلا القليل من الحكام المسلمين طيلة عصور الخلافة. ويصدق ذلك على الأطراف كما يصدق على العرب القريبين من مناشئهم. يقول مثل شعبي أندلسي: «إذا رأيت الأمير بيضحك فاعلم أن قلبي بيبكي». وقد وصلنا موروث من رفض السلطة على النطاقين الفردي والجماعي يؤكد الحضور القوي للقاحية في المجتمع العربي تحت التسلط اليومي للخلفاء والسلاطين. وأبرز من كتب في هذا السجل إلى جانب الفرق الاسلامية المعارضة، فقهاء القرن الأول ومتكلموه، وفي طور لاحق: التصوف القطباني، الذي خرج على سلطة الدين والدولة، وسعى لتعليم الناس كيف يعيشون بلا سلطان: انفتق كم في قميص رابعة العدوية فخاطته في ضوء مشاعل السلطان (مواكبه المضاءة التي تمر ليلاً) ففقدت قلبها زماناً. ثم تذكرت فعلها ففتقت الكم. فعاد إليها قلبها(*)...

والعربي اليوم لايحب حكومته إلا حين يكون شديد التدين ويتلقى فتوى من رجل دين يقلده. وقد مررت بمصريين يحملون فتاوى شيوخ الأزهر ومفتين الديار المصرية بوجوب الولاء لهذا الحاكم أو ذاك، وهم ملتزمون بها. لكن هذه مجرد حالات فردية. فرجل الدين لايمكنه تحقيق ولاء جماهيري لحكم مرفوض من الجماهير. وقد فشلت فتاوى كهذه في إقناع الشعب المصري بتأييد شيوخ الخليج والسكوت على العدوان الأمريكي ضد العراق... وبالطبع فهذا الرفض للحكم، الذي يعيدنا إلى النزوعات اللقاحية، يرتهن بمعادلات الصراع الاجتماعي والوطني. إنما الموروث اللقاحي يجعله جاهز للإثارة حيثما احتدم الصراع. وفي الأوقات الاعتيادية تبقى القطيعة بين الحاكم والناس كدليل على مجرى الحياة اليومي لشعوب تراكم فيها مقت السلطة على امتداد عشرات القرون.



(*) يرقد هذا المنحى من التصوف تحت طبقة سميكة من خرافات ماسينيون ونيكلسن تفقهنا بها كلنا.

حمل الاسلام إلينا مبادئ وقيم مشاعية على هيئة مُثُل في جملتها وتجارب في بعضها. والمشاعية من نسيج الشرق. وقد تأصلت في تراثه كما في بيئاته الحضارية واتصلت بالعصر الحديث. وإليها يرجع الفضل في تفرد الثورة الصينية وبنائها الاشتراكي قياساً على نظيراتها في أوروبا والاتحاد السوفييتي: حيث نجحت الماوية في إنجاز نهوض اقتصادي على أساس المساواة في التوزيع مكنها من توفير الحاجات الأساسية لخُمس سكان الأرض. وهو ماعجزت عنه شيوعيات أوربا التي لاتملك مثل هذا العمق المشاعي في تراثها ولا في بيئاتها.

مشاعية الاسلام جاءته من قريب عن مجتمع الجاهلية الذي اختلطت فيه مشاعية البادية مع بدايات مِلكية تجارية ورعوية فجمع بين أنماط شتى من الاقتصاد التجاري والرعوي والمشاعي. وإن تكن الغلبة فيه قد بقيت للأخير لاسيما على نطاق النظام القبلي خارج المدن التجارية الناشئة. ومع تطور الثقافة الأدبية للجاهليين وجد هذا الوضع سبيله إلى الوعي فلم يكن مجرد واقع ساذج يخضع له الناس بعفويتهم بل جرى على ألسنتهم وصاغوه بأداتهم المفضلة وهي الشعر. وأدبيات عروة بن الورد التي قال فيها ان طعامه شركة وان جسمه مقسم في جسوم كثيرة لاتعبر عن مزاج فردي بقدر ماهي نهج اجتماعي وعاه الناس واتفقوا عليه. ولم تفلت من هذا الوعي أعتى المعاشر التجارية كالمعشر المكي الذي حافظ على مبادئ مشاعية في علاقاته كان تجاره وارستقراطيوه مضطرين إلى مراعاتها.

ولابد أن نضع في البحث عن مصادر المشاعية الاسلامية معرفة مؤسسي الاسلام بأفكار المسيح كما عرضتها الأناجيل الأربعة التي تشكل مع العهد القديم المصدر الكتابي الأرأس، وربما الأوحد، للقرآن. ولاشك أن تنديد القرآن في طوره المكي بالتجار والمترفين قد تأثر بالاصحاحات الانجيلية التي تضمنت تنديد مماثل بهذه الفئات. ولو أن القرآن لم يصل في ذلك إلى ماوصلت إليه الأناجيل التي أخرجت الأغنياء من ملكوت الله وامتنعت عن قبول إيمانهم مالم يتخلوا عن أموالهم. والفرق هنا يقع بين حركة كانت تريد أن تتحقق في تكوين مشاعي طليق، وحركة هدفها بناء دولة موحدة لأمة معينة وإقامة مجتمع سياسي مقيد بإصول التجارة والتملك الفردي. على أن هذه الحركة لم تصل إلى هدفها الناجز إلا بعد سلسلة من التناقضات مرت بها، وأثارت النزاع بين أطرافها. وعندما حسمت خيارها النهائي المشار إليه كانت قد بلورت أفكار ونزعات اندمجت في تراثها الكلي لأنها كانت في الأصل أفكار ونزعات عناصر فاعلة على مستوى القيادة.

نقرأ في انجيل متى (١٩/٦):

«لاتكنزوا لكم كنوزاً على الأرض، حيث يُفسد السوس والصدأ وحيث ينقب السارقون... لأنه حيث يكون كنزك هناك يكون قلبك أيضاً»

ونقرأ في سورة التوبة (آية ٣٤):

﴿والذين يكنزون االذهب والفضة ولاينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم﴾(*) وهذه لم تكن مجرد تهديد بالآخرة. وكنت قد تابعت الآية في التفاسير والفقه والتاريخ فوقفت على خطة لتجريد أغنياء المسلمين من أموالهم وقف وراءها فقراء الصحابة وأحبطها أغنياؤهم. كما كنت قد توصلت إلى ربط الخطة بتأثيرات مباشرة من رُوزْبة الاصفهاني، الذي عرف في تاريخ الاسلام باسم سلمان الفارسي. وهو فيما رجحت من بقايا الحركة المزدكية التي قامت على تصورات مشاعية مماثلة لتصورات المسيح. وقد توقف العمل بالآية زماناً، ثم نسخت رسمياً بآية الزكاة التي جاءت حلاً وسطاً بين مطالب الكانزين ومطالب الفقراء في الجماعة المحمدية الأولى. على أن المتطرفين من زعماء البروليتاريا المسلمة واصلوا تمسكهم بحكم الآية يتصدرهم أبو ذر الغفاري بدعوته المشهورة التي آزره فيها أركان الشيعة الأربعة وبالأخص سلمان، الأكثر تأصلاً في مشاعيته، ومعهم إمامهم علي بن أبي طالب الذي باركهم بالاسم والشخص وإن لم يصل إلى شأو التبني القاطع لمطالبهم. وقد أعطى بقاء الآية في القرآن بعد نسخها سند شرعي للمطالبة بحكمها لأن الناسخ والمنسوخ من الأمور المختلف عليها. وكان أبو ذر قد تمسك بأنها لم تنسخ. وبتقديري أن محمد حين أبقاها في القرآن كان ينوي عدم حسم المسألة وأن يترك مجال للتفكير فيما تضمنته من حكم، فهو بدوره لم يحسم أمور كثيرة تمس الأموال وغيرها من شؤون مجتمعه. وقد رُفعت آيات من القرآن في حياته لدواعي مختلفة وكان يمكن لهذه الآية أن ترفع أيضاً بعد أن فقدت حكمها الشرعي.

التأوج الأعظم للمشاعية الاسلامية هو في معشر قرامطة السواد بقيادة حمدان بن الأشعث، الذي تبنى اقتصاد «الألفة» في دار هجرته. وهونظام يسوعي خالص تخلى فيه أهل دار الهجرة عن ممتلكاتهم ومقتنياتهم ليعاد توزيعها عليهم حسب

(*) في كتاب التاو

كدس الذهب واليشب فلن تقدر على حمايتها

احتجن الثروة والجاه تقترب من الكارثة

حاجة كل منهم(*). وتتميز تجربة السواديين عن نظيرتها في شرق العربيا (مايسمى قرامطة الاحساء والبحرين) في كون الأخيرة استندت إلى ملكية الدولة كأساس وتركت للناس التمتع بعوائد شغلهم. مع توفير الضمان ضد الفقر لمجموع المواطنين. أما نظام الألفة فهو مشاعي بالتمام.

ثمت مواد متنوعة في التراث الاقتصادي للاسلام تجري هذا المجرى الدال على تداخلات القيم المشاعية في حياتنا. وأكتفي هنا بلفت النظر إلى تثبيت مبدأ الملكية العامة للقيعان من طرف عمر بن الخطاب، مما اصطلح عليه بالقيعان الخراجية، وهي معظم ملكيات دار الاسلام. وكان قد سبق لكارل ماركس أن رجح في رسائله المتبادلة مع أنجلز حول الاسلام والشرق أن المسلمين هم أول من عمم مبدأ «لاملكية» الأراضي في جميع آسيا.. ويجب أن يفهم هذا التعميم بالمعنى الأخص، لأن ماركس نص في نفس الرسائل على شمول المبدأ للشرق وكونه بالتالي قد وُجد قبل الاسلام وفي بلدان لم يحكمها المسلمون كبلدان الشرق الأقصى. وأعتقد أن ماأراده ماركس هو «وعي» المبدأ وتعميمه فقهياً. وقد يكون ذلك من نتائج قراءته لكتاب عربي في الأموال، ربما لأبو عبيد ، في ترجمة انكليزية كانت في مكتبة المتحف البريطاني أيام إقامته في لندن.

الملكية العامة ليس للقيعان فقط وإنما لجميع الأموال مأخوذة في القرآن تحت اصطلاح «مال الله» الذي يفسر بـ «ان الأموال التي في أيديكم إنما هي أموال الله بخلقه وانشائه لها، وإنما موّلكم إياها للاستمتاع بها وجعلكم خلفاء في التصرف فيها فليست هي بأمواكم في الحقيقة وما أنتم فيها إلا بمنزلة الوكلاء والنواب». وقد فهمه المسلمون وتداولوه بدلالته هذه. بينما حاول فقراؤهم استخلاص مفهوم مشاعي منه؛ فكونه مال الله يوجب أن يكون لعباد الله كلهم. ولايزال الشحاذون يقولون في استعطائهم: «من مال الله». وكنت أسمعهم في العراق يقولون: «المال مال الله والسخي حبيب الله»... لكن دلالته الأساسية هي الحاكمة في الفقه/ الذي ينهض على قاعدة العموم في الأصل ويفرّع منها ملكية الاستمتاع. وهذه تكرس العائد الفعلي للأموال على أساس من يتصرف فيها بالفعل بوجه من الوجوه الشرعية للتملك. ودور القاعدة الأصلية هو في إعطائها الأموال الخاصة صفة الحيازة دون الامتلاك مع ماينبني عليه من إمكان نزعها من الحائز. وهوماستفاد منه الحكام المسلمون في ملاحقة

(*) المثال اليسوعي لهذا النظام في أعمال الرسل، من العهد الجديد، ٤/٣٢- ٣٧

التجار والأثرياء والملاكين العقاريين بالمصادرة على هواهم ولحاجاتهم الخاصة بهم، مما كان له أثر سيء على تطور الاقتصاد الاسلامي.

مبدأ الملكية العامة حافظ على حضوره في الوعي الاسلامي. واستمر يفرض مفاعيله على سلوك الدول في الأمور الاقتصادية. ومن الملاحظ أن الدول العربية الحديثة التي قامت على الاقتصاد الكولونيالي المدمج في الاقتصاد الرأسمالي العالمي، لم تتوصل إلى خوصصة كاملة لمرافق الحياة إلى الدرجة التي تسير عليها الحياة في المتروبول الغربي. إن مؤسسات النقل جواً وبحراً وبراً، والبريد والهاتف والماء والكهرباء مملوكة كلها للدولة التي تملك أيضاً جميع المناجم ومعظم الأراضي وجميع شبكات الطرق والجسور.

❖ ❖ ❖

الاسلام والخصام مع الغرب:

بين الغرب والشرق الأوسط عداء مديد يرجع إلى العصور القبميلادية وقد اشتد أواره بالحروب المتطاولة بين روما وقَرْت حَدَش (القرية الحديثة، المعروفة عند الغربيين باسم قرطاجة). ومحاولات حني بعل الذي يسميه الغربيون «هانيبال» احتلال روما لاستئصال مصدر عدوان أخذ يهدد باكتساح شمال أفريقيا واسيا الغربية، كما نُفذ فيما بعد بالفعل. وفي ذلك الوقت رفعت روما شعار «قرت حدش يجب أن تدمر» وهو الشعار الذي يرفعه الغرب حتى اليوم ضد أي موقع يرى فيه الغربيون بعض التحدي لهم،وفيه تتلخض سياسة المهابدة GENOCiDE التي تطبق عادة بحق هكذا موقع. وقد احتل الرومان بعد تراجع قرت حدش جميع البقاع في أفريقيا واسيا الغربية. ودام حكمهم لها حتى ظهور الاسلام الذي أعاد الكرّة على الغرب فطرد الرومان من هذه البقاع وحشرهم في القسطنطينية. ثم واصلت جيوشه تقدمها مدفوعة بنزعة التوسع التي تحكم سياسة القوى الكبرى حتى اليوم، فاحتل اسبانيا وتقدم لاحتلال فرنسا في خطة وضعها موسى بن نُصير لاجتياح أوربا ورفضها خليفته الوليد بن عبد الملك. ولما كان البيزنطيون قد احتفظوا أمام المد الاسلامي بالقسم الأوربي من امبراطوريتهم بعاصمتها القسطنطينية فقد جعلوا الحرب حالة قائمة مع الاسلام عاشت طيلة العصور الاسلامية. وفي اسبانيا كانت

حروب الاسترداد تصبغ بالدم علاقات الاسلام بالغرب على مدى سبعة قرون. وجاءت في هذه الأثناء غزوات الافرنج الصليبية لتشعل حروب طاحنة لمدة قرنين. وعلى الرغم من التكامل في تاريخ المدنيّة بين العالمين فقد بدا من المتعذر عليهما أن يتلاقيا حول مبادئ مشتركة ويسود السلم فيما بينهما. وقد انطبعت علاقتهما بالتوسع المتقابل كواقع تثريخي. لكن ماأرسى الحاجز الأعظم بينهما هو التعارض الهائل في القيم الحضارية التي عاشت في وضعية تصادم منعت من تقاربها لتحقيق التعايش، فكان تلاقيها، ولايزال، يتم فقط من خلال مخططات صهر متقابلة فشل معظمها. ولم يتحقق تبادل في القيم الأخلاقية والحضارية وإنما في العلوم فقط. لقد أخذ الاغريق علوم البابليين والمصريين ولم يتأثروا بنمط حياتهم وتقاليدهم الحضارية. وترجم العرب علوم وفلسفة الاغريق ولم يترجموا آدابهم. وترجم الأوربيون علوم وفلسفة العرب ولم يترجموا آدابهم. وماترجم منها لم يفعل شيء... وقد فشل كتاب الأخلاق لأرسطو فشلاً ذريعاً فلم يكن له أي صدى في المجتمع الاسلامي عدا نظرية الوسط الذهبي التي تداولها المعنيون بالفلسفة كموضوع معرفي مش اجتماعي.

إن المجابهة بين الاسلام والغرب عززت من التباعد النفسي بين الغربيين والمسلمين، لاسيما العرب... إن كلمة افرنج حيثما وردت في كتاب عربي قديم تلحقها في الغالب لعنة الله مع الاشعار بالعداء والكفر والتغليظ فيه.. «في هذه السنة وصل البرتقال اللعين من الفرنج الملاعين...» كما كتب النهروالي وهو يؤرخ وصول فاسكو دي غاما إلى السواحل العربية.. ولاتجد مثل هذه اللغة في الكلام عن أهل الصين وأهل الهند، الذين يحظون بتقدير عام عند المسلمين. ويطلق عادة على الامبراطور البيزنطي وملوك الافرنج لقب «الطاغية» ولايرد مثل ذلك عن ملوك الشرق. وتقترن صورة الهندي والصيني في مخيّلة العربي بالحكمة وحسن الصنعة مع حكايات خاصة عن عدالة ملوك الصين، بينما ترتسم للافرنجي صورة العلج الغليظ المحتقن بالعداوة. وعندما كان المعارضون المسلمون يجدون حاجة إلى البحث عن مأمن كانوا يتوجهون إلى الهند والصين وليس إلى أوربا. وقد التجأ أحد أبناء «النفس الزكية» الثائر على المنصور في الحجاز إلى الهند وعاش هناك. وقبله التجأ جمع من معارضي الأمويين في المشرق إلى الصين وشكلوا أول جالية عربية اسلامية استقرت في الجنوب. وكان بمقدور أي فرد أن يتوجه إلى تلك الأصقاع البعيدة حيثما شعر بالخطر على أمنه بسبب خصام سياسي. وقد خرج أحد تجار البصرة بعد دخول

الزنج إليها متوجهاً في البحر نحو الشرق الأقصى وانتهى به المسير إلى الصين حيث استقبله امبراطورها بعد أن أبلغه أنه من أقرباء نبي المسلمين. وكان من أصل قرشي. وأرسل المنصور قوة منتخبة من أربعة آلاف مقاتل نجدة إلى امبراطور تانغ المعاصر له حين تعرض لعصيان مسلح استهدف خلعه من العرش. وأعادت القوة الامبراطور إلى عرشه. ولما استتب له الأمر عرض عليهم البقاء عنده، فبقوا وتزوجوا من صينيات. وخلافاً لأوربا، كان المسلمون الذين يستقرون في الصين والهند لايجبرون على تغيير دينهم. وقد عُرف الصينيون بتسامحهم مع الأديان وتمسكهم بحرية العقيدة لمن يفد عليهم. وكانت جميع الفئات التي وصلت إلى الصين من المسلمين قد تصينت بمرور الزمن حتى صارت أجيالها اللاحقة لاتعرف العربية أو الفارسية والتركية - اللغات الثلاثة الأساسية للوافدين على الصين - إلا أنها حافظت على دينها. وهي تشكل سلف قومية هُوي المسلمة، الناطقة بالصينية. ولم تتعرض هذه القومية للاضطهاد إلا في عصر متأخِّر، لاسيما عصر أسرة تشنغ التي ترجع إلى بداوة مغولية بعيدة عن حضارة الصين. وكان وصول المسلمين إلى الهند كقوة احتلال قد أثار بعض الصراع الطائفي، إلا أن التذابح لم يتفاقم إلا في ظل الحكم البريطاني، وإن لم يصل في أي وقت إلى ماوصل إليه بين العرب والاسبان.

هل يصعب علينا الآن أن نعي مغزى تلك الاعلانات التي تعلقها دور السينما في دمشق مكتوباً فيها: «عندنا أفلام عربية وهندية وأجنبية» بعفوية ناس عاديين يشاهدون أوروبا وأمريكا يومياً على شاشة التلفزيون أكثر مما يشاهدون الهند؟

❖ ❖ ❖

وماعند الغرب أدهى.

في مجرى التناحر الطويل، كان من الطبيعي أن ينظر الغربيون إلى الشرق الأوسط بوصفه المصدر الأرأس للخطرعليهم،. لاسيما وهو يمّاسهم ويحاذيهم. وإلى ذلك ترجع عقدة الغرب تجاه عموم الشرق، الذي لم يكن الغرب يعرف منه إلا الشرق الأوسط حتى رحلة ماركوبولو. وفي دراسة ادورد سعيد البالغة الأهمية عن الاستشراق يبدو هذا الوضع مجسم في تفاصيل دقيقة وافية ساعدتنا على أن نفهم أن الاستشراق مشتق من الشرق الأوسط، وأن تعميمه على الشرق يرجع إلى طور

لاحق من ظهوره.. وفي العصر الحديث، اشتدت العقدة بدل أن تتراخى. ونحن نضع هنا اعتبارين: الأول تقدم الفكر واتساع أفقه الانساني والثاني تقدم الرأسمالية واتساع نزوعها الهيمني التدميري. والأخير هو الأفعل في ساحة العلاقات الدولية. أما الأول فهو نزوع أفراد من عظماء المثقفين. وقد استند الكثير من متعلمينا وليبرالينا إلى سيرورة الفكر الأحادية، المعزولة في الغالب، لكي ينادوا بانتهاء ممايزة شرق - غرب، حتى تقرر عند معظمهم وهْم الدمج بين جان جاك روسو وفرانسوا ميتران، بين ديفيد هيوم ومارغريت تاتشر، بين أرنست همنغواي ورونالد ريغان منطلقين من أن الثقافة الغربية كما وطدها أولئك العمالقة، هي التي تسيّر وتنمط سياسات الدول الرأسمالية القائمة في الغرب، تماماً مثلمايسعنا أن نقول في المقابل أن لزوميات المعري هي التي سيّرت ونمّطت السياسة العباسية والفاطمية!

يتميز الغرب بسرعة استجابة للتحولات في الشرق العربي أعلى منها تجاه التحول في بقاع الكوكب الأخرى. لقد نهضت اليابان ومصر في عقد متقارب /نهضة فوجي ونهضة محمد علي: لم يفكر الغرب كثيراً في نهوض اليابان وإنما تعامل معه على ساحة التنافس في الشرق الأقصى. أما نهوض مصر فاستدعى تشكيل قوة مشتركة انكلو فرنسية احتلت مصر لمنعها من النهوض. بل ويعرف دارسو تاريخنا الحديث كيف تنادى الغرب كله لحماية الامبراطورية العثمانية المسلمة ضد الجيش المصري بقيادة ابراهيم باشا إذ هو كان يدرك أن الامبراطورية المتداعية إذا طارت على يد مصر فستصبح كارثة على أوربا. وهكذا أجل الغرب تهبيد الامبراطورية عدة عقود حتى تهيأ له أن يفككها بنفسه ويتوزع أقاليمها على دوله ليضمن عدم حدوث تحول حاد في هذه الزواية، الحادة من الأرض.

لقد ورثت الرأسمالية الغربية تقاليد عداء راسخة للشرق الأوسط وأدمجتها في سياستها التوسعية التي تأخذ هنا منحاها المتميز عنها في أي جغرافيا أخرى. إن قانون الربح الأقصى الرأسمالي يتماهى في الشرق العربي حقداً قروسطياً على التاريخ والحضارة والناس حيث يصبح النهب الاقتصادي أداة واحدة في ماكنة مستعدة لإحراق الأرض والسماء والبشر والمياه مادامت تنتمي إلى هذا العدو الجغرافي.

وتتمتع بدلالة هامة هنا ملاحظة ادورد سعيد في كتابه الآنف الذكر وهي أن الاستشراق المتخصص في شؤون الشرق الأبعد قد تعدل بمناهج البحث الحديثة، بينما بقي الاستعراب على حاله.

وتتضخم العقدة العربية في الغرب بعقليته القروسطية التي لم تتعدل، فيما يخص هذه المسألة كما في مسائل أخرى، بتطوره الهائل في مضامير العلم والتكنولوجيا. وينبغي أن لانفاجأ، فمنظومة التفكير الرأسمالية قابلة لاحتضان مستبقات فكرية ونفسية لحضارات سابقة اختلفت عنها في نمط الانتاج ولم تخرج بالضرورة عن تلك البنى الذهنية المشتركة لمجتمعات الملكية الفردية. وفي العقلية الرأسمالية من الشعوذة والغيبيات والوهمانية والتنجيم (*) مثل مافي أي عقلية تقوم على اقتصاد استغلالي يعتمد الآلية البحتة لعلاقات البيع والشراء. فليس مستغرباً بالتالي أن يتكلم قادة غربيون بنفس لغة أسلافهم الذين درجوا قبل ألف عام في أمور سياسية تمس العلاقات مابين الغرب والشرق... الأوسط،،، حيث تصرح مارغريت تاتشر مثلاً ان القوات البريطانية يجب أن تبقى على حالها دون تخفيض لأن أوربا قد تحتاج إليها لمواجهة نهوض اسلامي محتمل. (اذاعة لندن العربية يوم ٢٧ حزيران / يونيو ١٩٩٠) وكأني بالغرب يشاطر الشيعة قولهم بالرجعة؛ فالمسلمون عند الشيعة سيعودون بأشخاصهم، وعند الغربيين بمنهجهم وسياساتهم. والفتوحات الاسلامية ستكتسح البحر المتوسط مرة أخرى وتعبر إلى الأندلس بقيادة الراجع طارق بن زياد أو السائر على منهاجه من زعماء العرب والبربر المقبلين... ومن تَلَبُّسهم بهذا المذهب الشيعي، الذي يقال انه يرجع إلى أصول فيثاغورية، ينادى زملاء مارغريت لتعزيز المواقع الدفاعية على طول السواحل الجنوبية والشرقية لأوربا، حيث لايسعى السياسي الغربي، بل والمثقف الغربي (ولنذكر أن أكبر فلاسفة الغرب الأحياء فرانسوا ليوتار كان قد وقع مع جورج بوش على شهادة إحراق العراقيين) ان يتصور نهوض العرب من دون فتوحات مادام التاريخ مشطوب من ذهنية الرأسمالي الذي لايفهم الزمن إلا كما فهمه أرسطو: آنات متعاقبة تتراصف ولا تتغاير وتبقى مع كدحها المتواصل تعيد إنتاج ما أنتجته من قبل..



(*) مؤرخ العلم الأمريكي الكبير جورج سارتون: «إن بلادنا قادت العالم في حقل الفلك. وهذا شيء نفخر به ولكن علينا أن نذكر باللوم منجمينا إذا كنا نريد الثناء على فلكيينا. إن عندنا منجمين أكثر مما عندنا من الفلكيين». انظر:

Ancient science and modern civilization.
Nebraska university press 1953, p. 61

والآن نسأل:

هل سيقود الاسلام صراعنا اللازب مع الغرب اليوم كما قاده بالأمس؟

يقتضينا السؤال أن نتحدث عن «الصحوة الاسلامية» وهي التي ستشكل لب موضوعنا هذا.

معروف أن «الصحوة» جاءت مع ثورة الخميني. وفهمها الغرب ومعظم العلمانيين العرب والمسلمين على أنها عودة إلى الأصول، بمعنى ردة سلفية تقوم على سياسة الفتح المضاد. ويتفق منظّرو الصحوة مع خصومها على أن الثورة الايرانية بزعامة آية الله الخميني حدثت بفعل نزعة التدين المفرطة عند الايرانيين. وكذلك الحركات السلفية الناهضة في البلدان العربية ترتهن في هذا التحليل باشتداد حمّى التدين لدى الجماهير في هذه البلدان.. وربما عمد البعض إلى العولمة فجمع الصحوة الاسلامية إلى الصحوة الكنسية في الغرب، أو بالتحديد، في تلك البلدان الغربية التي كانت تطبق الاقتصاد الاشتراكي مثل روسيا وأوربا الشرقية، ليتحدث عنها كظاهرة عالمية..

إن التدين مسلك فردي يوجد في جميع الأزمان وفي جميع المعاشر وفي جميع مراحل التاريخ. ومزاولة فروض العبادة لاتخضع للنظام السياسي أو الاجتصادي. فالمعابد قائمة في كل بلد، والناس يقصدونها للتعبد إذا كانوا من الأحامس، ويحترمونها ويساهمون في بنائها إذا كانوا أفراد عاديين في الملّة. وتلتزم حتى الحكومات «الملحدة» باحترام هذا الوضع إلا في حالات عابرة، كالتي كانت في ثورة ماو الثقافية وصداها الألباني. والتدين من جهته مش هو الذي يسير السياسةو يقنن النظام السياسي، فالمعتاد أنهما مستقلان عن بعضهما، ولو أن السلطة قد تستخدم التدين لأغراض إعلامية أو تعبوية تلزمها، زيادة على ما هو معروف من ارتباط الاكليروس أو بعضه بالدولة ومصالح حكامها. ويبقى ذلك على أي حال خارج عن خط التدين العمومي الذي لايتأثر بالسياسة، لاسيما وأن المتدينين ينتمون إلى طبقات وفئات متباينة وطبيعي أن تكون لهم آراء سياسية واجتماعية متباينة أيضاً. ولايصبح التدين وضعية سياسية إلا في شروط محددة. وبالنسبة للمجتمع الاسلامي؛ يقف المرء على فريقين عرفتهما العصور الاسلامية: متدينين سلفيين. ومسلمين عاديين. الفريق الأول نجده غالباً في طوائف معينة، أو في أماكن دون غيرها ويكون تحت تأثير رجل دين أو رجال دين متعصبين يتحرك بموجب فتاويهم. ويمكن وصف هذا الفريق كغوغاء دينية أكثر من «جمهور مؤمنين»، والمثال الصارخ على ذلك بعض فئات

الحنالبـة التي نشطت في المدن الكبرى كبغداد ودمشق. وقد تلتف هذه الجماعات حول رجل دين قوي من أي طائفة أو مذهب تكون له جاذبية خاصة. ونشاط هؤلاء فئوي، تكتلي ولايرقى إلى مستوى النشاط الجماهيري. فالحنابلة في بغداد كانت تهاجم من تتهمهم بالمروق من أهل الثقافة بتصرفات غوغائية عنترية معزولة عن عوام بغداد. وقلما توصلت إلى إثارة مد جماهيري حولها، رغم أنها استطاعت في هذه الحاضرة وغيرها أن تصبح مصدر قلق لكثير من المثقفين، بمن فيهم مثقفين حنابلة تصدر عنهم أحياناً شطحات لايفهمها متصدرو الجماعة وأرباب الفتوى فيها. وكنت قد بينت في مباحث سابقة أن متنورين كبار كالمعري كانوا لايخافون من السلطة بقدر خوفهم من الغوغاء الدينية، بل انهم كانوا يجدون لدى السلطة نفسها ملاذ من خطر هذه الفئات عليهم.

إن المسلمين العاديين هم جمهور العوام. وسبق للفكر الاسلامي أن فارق بين الغوغاء والعامة. والأخيرة عندهم هي سواد الناس وجمهورهم الأعظم. وهم موزعون على الفرق والمذاهب. والسائد بينهم هو التدين العفوي، البسيط. وكانت العامة في العصور الاسلامية تؤدي الصلاة فردياً وجماعياً وتصوم رمضان وتقصد مكة إن قدرت عليها. وهي في نفس الوقت تشرب الخمر وترتكب المحرمات الدينية داخل المجرى اليومي للحياة. وأكثرية العوام لاتسرف في العبادة بل تكتفي بأداء الصلوات اليومية الخمسة دون نوافل، وبصوم رمضان دون غيره من الأشهر وتحج مرة واحدة في العمر. وإنما يؤدي هذه الزيادات في العبادة أفراد المتفقهين منهم الذين يحصلون على نصيب من الثقافة الدينية بالسماع أوالقراءة.

التدين العامي لايتسيس. ويتعذر على رجل أو رجال الدين أن يعبئوا جماهير واسعة للقيام بعمل هو من خصوصيات موقف فردي لرجل الدين أو ذو علاقة بطائفته.. الاستجابة هنا تكون ضمن أتباع رجل الدين أو جمهور طائفته، والغوغاء منهم على الأكثر، ولاتمتد إلى قطاعات الملة الأخرى. ومن الأوهام التي تتكرر في أوساط المؤرخين المعاصرين أن العامة اضطهدت المفكرين. وهووهم ناتج عن الخلط بين العامة والغوغاء الدينية. إن أهل الاسكندرية وأهل القاهرة لم يخرجوا في مظاهرات حاشدة للتنديد بابن سبعين حين قدم إليهم منفياً من المغرب. وإنما منعه من الاقامة بمصر رجال الدين الذين كان بمقدورهم تحريك اتباعهم المقربين لإزعاج القطب الصوفي وعدم تمكينه من الاستقرار. وعوام بغداد ليسوا هم الذين رموا الحلاج بالحجارة وهو مصلوب وإنما الغوغاء التي كانت توجهها الحنابلة.

الاستجابة الجماهيرية تحل بعيداً عن أوساط المتدينين في أوضاع يقع إجماع بشأنها. كحدوث تهديد لديار الاسلام، الغزو الافرنجي (الصليبي) مثلاً، أو وقوع مظلمة من سلطة. والعامة متضامنة مع بعضها ضد الدولة. ويكون تحركها أقوى وأشمل حين تصدر فتوى من فقيه محترم ومعروف بالنزاهة. وهي تتحرك غالباً تحت هاجسين: العدل مقابل السلطة والاسلام مقابل الخارج. وتلتقي العامة حول هذين الهاجسين بصرف النظر عن سلوكها اليومي الذي لايتحدد بالأوامر والنواهي الشرعية.

تتفرز هذه الظواهر أكثر في العصر الحالي. إن العامة لم تعد تؤدي العبادات بانتظام وصار الافطار في رمضان وترك الصلاة من الأمور المألوفة. والكثير من القادرين على الحج لايحجون. والمسلمات غير مُجّمعات على الحجاب فأكثر من نصفهن سوافر. لكن الايمان بالاسلام قاسم مشترك بين المصلي وتارك الصلاة. وعلاقة العامة بالعقيدة لم تتغير عن مستواها في العصور الاسلامية. ويمثل الاسلام هنا كهوية حضارية تحملها الجماهير بحكم الوراثة مع اتصال البيئة واستمرار التقاليد. أما العقيدة فوراثية في البداية، ثم تصبح خيار واعي مع نموالشخص الذهني من الطفولة إلى الصبا فالشباب. ويثبت الدين في الجمهور بصرف النظر عن تغاير المراحل الاجتماعية. إن الايمان بالمسيحية في الغرب بقي هو نفسه في طوري الاقطاع والرأسمالية. وإنما تغيرت وتيرة التدين فانخفضت عن السابق بنسبة كبيرة، وعدم التدين لايرادف عدم الايمان. إن التحلل من فروض العبادة يرتبط بمقتضيات الحياة العصرية التي علمنت السلوك الاجتماعي، كما جعلت التردد على المعابد لايتيسر دائماً لغير المتقاعدين. أما التحلل من الايمان فيقتضي مرحلة عليا من التفلسف يتعذر بلوغها لغير النخب المثقفة. ولايسع الناس كلهم أن يتفلسفوا لأن وقتهم مشغول باختصاصاتهم التي تتطلب مدة معادلة لتلك التي يحتاجها المرء لكي يحصل على معرفة عالية .

إن تمسك الجماهير بالاسلام لايسمى تدين. وكذلك ليس كل مسلم سلفي أو أصولي. فالمسلم قد يكون قومي، ليبرالي، شيوعي. ويبقى محتفظ بإيمانه الديني. وإنما يختلف الأمر في حال التمركس، الذي يتعدى الاتجاه السياسي أو الاجتماعي إلى التمذهب. والماركسية غير الشيوعية. إن عامة المسلمين في الأحزاب الشيوعية يتصنفون كشيوعيين لاكماركسيين، مالم يتوغل أحدهم في فلسفة ماركس فيصبح ماركسي وينتقل إلى حالة فكرية أخرى تبعده عن الأديان. لكن الماركسي لاينخلع هو

الآخر عن هويته الحضارية. بل هو لايقدر على الانخلاع حتى لو اختاره مالم يبدأ من النشأة في وسط آخر تتبلور له فيه ثقافة أخرى. وهكذا نقول مثلاً: حسين مروة ماركسي، أي ملحد، وعربي مسلم، أي مش أوربي أو صيني أو افريقي. وكلمة مسلم تثبت مع الالحاد، وإنما تطير كلمة مؤمن. فالأولى هوية ثقافية، والثانية دين.. وكان قد سبق لطه حسين أن نبه إلى هذا الفرق الجوهري بين المسلم والمؤمن في مقدمة تجديد«ذكرى أبي العلاء» فاعتبر المسلم وصف يشمل جميع أولئك الذين عاشوا في العصور الاسلامية وأخذوا بحضارة الاسلام بصرف النظر عما إذا كانوا مؤمنين بالاسلام أو المسيحية أو اليهودية أو ملحدين أو لادينيين. وقياساً عليه يمكننا أن نصف المسلم الصيني أو المسلم الافريقي أو المسلم الاوربي (إن وجد حقاً؟) بأنه مؤمن بالدين الاسلامي أكثر مما هو مسلم. لقد عشت مع المسلمين الصينين ردحاً طويلاً فوجدتهم كونفوشيين كبني قومهم الغير مسلمين لايتمايزون عنهم إلا بشكل العبادة والصيغة الشرعية للزواج، دون تقاليده الأخرى، وعدم أكل لحم الخنزير.

اسلام الجماهير إذن لايشترط التدين كنهج فردي ولا السلفية كنهج سياسي. وتؤطر هذه الهوية عداء الجماهير للغرب بوصفه الضد التريخي للمنطقة وسكانها. وكما بينت فضدية الغرب تسبق الاسلام، لكن الاسلام أعطاها الاطار الايديولوجي والحضاري الذي يجعلها أكثر انتظاماً في حركة العداء. ومن الضلال السياسي أن يفسر اتجاه الجماهير هذا بأنه مدفوع بحلم إقامة الحكم الديني. يمكن أن يكون الحلم هو شكل من تصور العودة إلى لقاحية الراشدين، (الدولة البسيطة الغير قاهرة) أو مشاعية المسيح كما تمثلت في قيادات وأفكار أجنحة معينة من المسلمين في عصورهم لكنه بالقطع ليس حلم إقامة دولة تقطع أيدي السراق وترجم الزناة وتجلد شاربي الخمر. إن هذا حلم السلفية السياسية، التي قد تركب موجة الجماهير المعادية للغرب في لحظة ما كما تفعل الجبهة الاسلامية الجزائرية في هذه الأيام. أما التدين فهو في الغالب قرين أحد اتجاهين: فردي يمارسه مسلم لاشأن له بالسياسة. أو رسمي تتولاه الدولة. وهذه حالة غير شائعة بخلاف الأولى. إلا أنهاتترسخ كمثال مدهش في تجربة السعودية التي تقيم دولة دينية بحتة وملحقة في نفس الوقت بالمعسكر الغربي. ويتعايش التدين في السعودية مع الولاء للغرب بينما يتناحر مع اسلام الخميني الضد - غربي. والسعودية في ميزان الامبرياليين هي الوجه الآخر لسيرورة ارتباط يضمن الغرب من ورائه ولاء العرب، إلى جانب العلمانية اللبرالية المستغربة.

ماذا تعني الصحوة الاسلامية هنا؟ إن السلفية الحالية تتبع الغرب مش ادیولوجیاً بل اقتصادياً. والاقتصاد الوا حد قد تكون له عدة ايدولوجيات بمقدار مانأخذ الشكل الاعتقادي الذي يمكن أن يتكيف مع أي نسق سيا- اقتصادي. ويرجع الاستتباع السلفي للغرب إلى مابعد اندحار المقاومة الاسلامية الأولى أمام الاستعمار الغربي، حيث وجد الاقتصاد الرأسمالي مسارب سالكة لاحتلال مواقع الاقتصاد السلفي المغلق. وتبعاً لمكتشفات مهدي عامل وسمير أمين، فالاقتصاد الرأسمالي الذي دخل إلينا هو الكولونيالي باصطلاح الأول، والطرفي باصطلاح الأخير. وفي كلا الاصطلاحين هواقتصاد تابع. ودخلت السلفية المسلمة في حومة الاقتصاد الواغل وأخذت تطور عليه تجاربها الدينية وأسلوب حياتها. وصار الغرب قيمة معيارية يقاس عليها الموروث والمعيوش معاً. وفي حلبة السياسة، قدم السلفيون خدماتهم للاستعمار. وأخذت هذه شكل فتاوى تصدر حسب الحاجة في أي ظرف. وكمثال عليها فتوى رجال الدين الهنود أن الهند تحت الحكم البريطاني هي «دار اسلام»، رداً على إعلان المقاومين المسلمين الأوائل بأن الهند صارت مع دخول الانكليز إليها «دار حرب – دار كفر». ومن جهته، رتب الغرب مايلزمه لتخديم الاسلام. ولايخفى اليوم أن الدول المسلمة داخلة بأجمعها في خط التبعية للسياسة الغربية ولاتخرج عنها إلا في المظاهر الشكلية كالاعلام الضد امبريالي لبعض الدول. وقد أنشئت منظمات اسلامية لتأطير وتنظيم الخدمات التي يتعين على الدين الاسلامي تقديمها للغربيين. منها منظمة المؤتمر الاسلامي الذي يضم في عضويته جميع الدول المسلمة. ومن سياسات هذا المؤتمر التي تكشف عن تبعيته للغرب: تأييد العراق في حربه ضد إيران. وتأييده الولايات المتحدة في حربها الأخيرة ضد العراق. وتعليقه عضوية أفغانستان الاشتراكية بينما يقبل في عضويته تركيا المعادية للاسلام والتي ألغت عطلة الجمعة وصلاتها. ومما له دلالته أن يعقد المؤتمر لقاءه الأول بعد حرب الخليج في عاصمتها أنقرة حيث أقر جميع قرارات مجلس الأمن ضد العراق بما فيها فرض الحصار الغذائي والدوائي على «المسلمين» العراقيين.. المنظمة الأخرى هي رابطة العالم الاسلامي في مكة. وهي أقدم زماناً من المؤتمر، وتربطها علاقات فعالة مع القوى السياسية والاجتماعية العاملة في خدمة المصالح الغرباوية حسب طبيعة تركيبها وطريقة نشاطها. وهي اخطبوط نشاط واسع وتحت تصرفها مليارات الدولارات. وقامت في الستينات بدور كبير في اسقاط سوكارنو وإبادة الحزب الشيوعي الاندونيسي. وتقوم الآن بنشاط مخيف في الصين.

والسلفية على غرارين: رسمي خاضع للدولة كالسلفية الأزهرية. وحركة سياسية تهدف إلى إقامة الحكم الديني، ومثالها مجمل الحركات الاسلامية القائمة الآن.. في الغراز الأول تمشي السلفية مع الدولة التابعة في تبعيتها للغرب. ومن الغرار الأخير يقف المرء على حالة تفاهم بين الاسلام والغرب يقبل الغرب بموجبه إقامة الحكم الديني ويضمن الاسلام للغرب عدم التعرض لمصالحه. والحكم الديني قائم الآن في السعودية بدعم غربي. وسعى ضياء الحق لإقامته في باكستان تحت نفس الدعم. ومعروف أيضاً أن مستعمرات الخليج تخضع لأشكال متقاربة من الحكم الديني العشائري. وهي ترعى نشر التراث الديني وتنفق عليه أموال طائلة. (رأيت في مكتبة صينية نسخة من موسوعة فقهية طبعت في دولة قطر مغلفة بغلاف من القطيفة مما لم يسبق أن حظي به كتاب مقدس أو دنيوي، ودولة قطر هي أول دولة خليجية تقيم علاقات اقتصادية مع اسرائيل).

سيرد عليَّ راد بواقع معاداة السلفية الخمينية للغرب.. وأقول له ان الخمينية جديدة على العالم الشيعي الحديث.. إن حركات التحرر في كل من ايران والعراق قد بدأت بقيادة فقهاء الشيعة من زملاء وتلامذة جمال الدين الأفغاني. وأظهر هذه كانت: حركة التنباك بامامة حسن الشيرازي، ثورة المشروطة بامامة كاظم الخراساني. مقاومة الاحتلال البريطاني للعراق بامامة فقهاء النجف. ثورة العشرين العراقية بإمامة نفس الفقهاء. ثم حركة تأميم النفط بإمامة أبو القاسم الكاشاني. ولم تستهدف هذه الحركات إقامة حكم ديني وإنّما تبنّت أهداف عملية طرأت في مجرى الصراع ضد العدوان الغربي أو الاستبداد المحلي: حركة التنباك كانت ضد الاستعمار الاقتصادي الذي أراد دخول ايران عن طريق شركة تبغ بريطانية حصلت على امتياز احتكار إنتاج التبغ وتوزيعه في ايران. وكان التبغ حينذاك عصب الاقتصاد الايراني.. حركة المشروطة اندلعت بوجه الشاه القاجاري لإرغامه على إجراء انتخابات نيابية وتشريع دستور يكون مقيّد لسلطته. ولم يسمى الدستور اسلامياً بل اشترط فيه فقط أن لايتضمن ما يخالف الشرع. وكان المراد بهذا القيد أن لايكون دستور المشروطة نسخة من الدساتيرالغربية. أما ثورة العشرين العراقية فنادت بتشكيل حكومة مستقلة يتولاها ملك عربي مسلم، مقيد بدستور، لم تشفعه بالشرط التي نصت عليه حركة المشروطة. ومن الجديد في ثورة العشرين تحالف قائدها آية الله مهدي الخالصي مع السوفييت (في عهد لينين). ولما بايع الخالصي الملك فيصل اشترط عليه أن لايخضع للانكليز، ولم يشترط عليه التقيد في أحكامه بمبادئ

الشـريـعـة. أمـا حـركـة أبو القـاسـم الكاشـاني فكـان لهـا هـدف بعـينـه وهـو تـأمـيـم النفـط الايراني. وقـد دعـم الكاشـاني حكومـة علمـانيـة برئـاسـة مـصـدق. ثم تخلى عنه بعد ذلك واعتزل السياسة في ظروف لامحل لذكرها الآن.

تندرج هذه الحركات في مسمى لاهوت التحرير الاسلامي. لأنها كانت بقيادة رجال دين دون أن تتوخى إقامة حكم ديني وإنما إنجازهدف تحرري خالص. وقد جرت في خط جمال الدين الأفغاني الذي دعا إلى نهضة شرقية تقوم على مبادئ العصر الحديث إنما تستلهم التراث وتتحاشى الغرينة. وجمال الدين مبشر علماني من خلال التراث الذي استوعبه أفضل من أي داعية علماني آخر معاصر أولاحق له. وكان أقرب إلى الالحاد منه إلى الدين. وإلحاده متوقع لأنه تعمق في الفلسفة الاسلامية والحديثة. وكان جمال الدين قد أقام في مدينة النجف أربع سنوات. وتردد عليها فيما بعد سراً. وهو شيعي الأصل وإنما تسنن حتى يكون مقبول في العالم الاسلامي الذي نشر فيه دعوته. وقد تأثر به جيل من فقهاء الشيعة هم الذين قادوا الحركات المذكورة آنفاً.

الثوة الايرانية هي من جهة المنشأ فصل آخر في مسلسل هذا الغرار لحركات تحرر يقودها فقهاء. وكانت متوقعة ومفهومة لمن يعرف أسرار الشيعة، ومحيّرة وعامل تخبط للمراقب البعيد. وعندما كتبت لأذكّر قيادة الثورة في أشهر انتصارها الأولى بالتراث الهرطقي للشيعة (شئون فلسطينية نيسان - ابريل ١٩٧٨) فقد كنت أنظر إلى الظاهرة الجديدة من هذه الزواية التي تمتد في الحقيقة إلى أبعد من جمال الدين. وكان غضب الخميني على ماكتبت نذير شؤم بأن هذه الثورة قد تفلت من موروثها القريب والبعيد معاً. إن الخميني الذي كان يعي جيداً طبيعة تلك الحركات وأهداف قادتها الأئمة قد وقع تحت تأثير سلفي قادم على الأكثر من العالم السني.: حركة الاخوان المسلمين، وحركة المودودي، وعززه الغياب المبكر للطالقاني وقبله علي شريعتي الذين اغتيلوا بمهارة فائقة؛ الأخير قبل انتصار الثورة والأول بعد انتصارها. وكان لمؤلفات السلفيين السنة كالمودودي وسيد قطب دور هام في تثقيف كوادر من الثوار الايرانيين. ويتجارى مع هؤلاء لاهوتي شيعي كبير هو محمد باقر الصدر نبغ في العراق مع اشتداد حركة مكافحة الشيوعية التي قادها المرجع الديني محسن الحكيم وكتب مؤلفات استمدها من أفكار المودودي والاخوان رد فيها على الشيوعيين. وهو الوحيد الذي كتب في هذه الأمور من بين فقهاء الشيعة العراقيين الذين انهمكوا في القضايا الفقهية والكلامية البحتة البعيدة عن معارك السياسة منذ اعتزالهم

للعمل السياسي بعد رحيل الخالصي. وقد أعلن الخميني في وقت لاحق يرجع إلى السنين الأخيرة أن محمد باقر الصدر هو معلمه. ويكرس هذا الاعلان خروج الخميني على خط لاهوت التحرير الشيعي وتمسكه بمبدأ الحكم الديني البحت. وهويسجل بذلك حالة شذوذ في الوضع السلفي حيث ينشفع الحكم الديني، المقبول من الغرب في الأساس، بخط عداء للغرب وضعه في تناقض دموي مع نظيره السعودي. ويلاحظ مع ذلك ان موجة العداء الاسلامي للغرب التي أثارتها الثورة الايرانية أحدثت بعض المردود في الحركات السلفية الأخرى. ويمكن أن نضع في عدادها تحرك الاسلامبولي في مصر والغنوشي في تونس. إنما يحسن عدم المبالغة في الاتجاه الضد - غربي في هذا الوسط، لأن السلفية غير قادرة على الافلات من قبضة الاقتصاد الكولونيالي الذي ترعرعت فيه وعجزت عن تقديم البديل عنه مادام اقتصادها الاسلامي، وبتصوراتها الملتبسة عنه، لايخرج في منتهاه عن المبادئ العامة لهذا الاقتصاد. ومن المستحيل على حركة تحرر أن تستمر في مجابهة الغرب حتى النهاية وهي تشاطره نفس منظومته الاقتصادية.

إن تعبير صحوة اسلامية» مضلِّل: الغرب يستعمله عن جهل.. وشراحه العرب عن تقليد لجهل المعلم. إن الجماهير العربية لم ترتد عن الاسلام حتى تصحو وتعود إليه. هي قد ابتعدت في العصر الحديث عن الدين وضعفت عندها نزعة التدين ثم استمرت على ولائها العفوي لهويتها الحضارية بمقوماتها الأساسية التي تحكم مجمل حياتها وتاريخها. ولم تحدث عودة إلى الدين بهذا الوصف السائب والغير مشروط. فالعودة سياسية ومشروطة بالسياسة. ولنرجع ثانية إلى ايران حيث بدأت الزوبعة الراهنة:

انتفاضة التنباك فجرتها رسالة من جمال الدين الأفغاني إلى الميِرْزا حسن الشيرازي يخبره فيها بتسليم التنباك الايراني إلى شركة بريطانية. وكان الشيرازي يقيم في سامراء بالعراق حيث مرقد اثنين من الأئمة الاثني عشر. وعلى اثرها أصدر فتواه بتحريم التدخين. وكان الذي تولى تعميم الفتوى داخل ايران هم الوطنيون الايرانيون من المتعلمين العلمانيين والدينيين . أما الجماهير ففهمت مقصود الفتوى، فتوقفت عن التدخين في حركة إضراب شامل ادت إلى إفلاس الشركة البريطانية وانسحابها من ايران.

إن الالتزام الجماهيري بالتحريم يُفهم في سياق حركة سياسية لافي سياق النشاط الديني العادي. ففي هذا الأخير اعتادت المراجع الدينية الكبرى على اصدار

فتاواها في أمور معينة دون أن تفترض استجابة شاملة من جمهور الشيعة. ويرجع ذلك إلى طريقة عمل المرجعية الشيعية التي تتمثل على الدوام في عدد غير متعين من آيات الله يتكافأون في المرتبة والمكانة أو يتفاوتون. ويكون لكل مرجع «مقلدون» أو «أتباع محتاطون»، وهم الذين يترتب عليهم الالتزام بالفتوى الصادرة عن المرجع حسب أصول الاجتهاد والتقليد في المذهب الجعفري. فمثلاً، لو أفتى مرجع ما بأن البيع والشراء بالتقسيط حرام، فإن الامتناع عن هذا الاسلوب في البيع والشراء يكون لازم لمقلديه وحدهم. وحين يكون لمرجع آخر اجتهاد مغاير أوصله إلى إباحة ذلك فإن مقلديه يفعلونه دون تبعة شرعية، لأنه حلال عندهم. ومسألة حرمة التدخين هي من هذا الباب. وكان يعاصرالميرزا الشيرازي أكثر من خمسين آية الله لكل منهم مقلدون، فلو كان التحريم الذي أفتى به جارياً مجرى الآلية الفقهية التي تسير الأحكام بموجبها لكان اقتصر على مقلديه من الايرانيين. وإنما حصل الاجماع عليه لارتباطه بقضية وطنية مجمع عليها. وقد اعتبرت الفتوى لاغية بعد إفلاس الشركة وإلغاء امتيازها فعاد الايرانيون إلى التدخين...

هل كانت هذه صحوة دينية من الايرانيين؟ كلا. فهم شيعة محبون للأئمة ومقلدون للفقهاء قبل الميرزا حسن وبعده. والجديد عندهم هو هذا الحدث الذي تعرض له وطنهم وتولى قيادتهم في إبّانه أحد آيات الله: الذي أصدر فتوى دينية ولكن في موضوع وطني، واطاعته الجماهير بوصفه آية الله ولكن كقائد وطني...

في المشروطة: وهي الترجمة الاسلامية للحكومة المقيدة بدستور وبرلمان. وقد شاعت في ايران والعراق في أواخر القرن التاسع عشر. وكان يحكم ايران وقتها الشاهات القاجاريين الذي اغتيل أحدهم بأمر من جمال الدين الأفغاني. وفي ذلك الوقت كانت أفكار الديمقراطية قد ظهرت في العالم الاسلامي وأوجدت لها أرضيات خصبة في أكثر من مكان. ونضج تيار سياسي معادي للاستبداد ويدعو إلى الحكم البرلماني والدستوري، احتضنته في ايران والعراق الحواضر الشيعية الكبيرة وتصدره الفقهاء. ومع أوائل القرن العشرين، وبالضبط عام ١٩٠٥ اندلعت ثورة المشروطة ضد القاجاريين تطالبهم بسن دستور وإجراء انتخابات برلمانية. وكان زعيم الثورة المُلاّ محمد كاظم الخراساني، من المراجع الدينية الكبرى في مدينة النجف بالعراق. واتبعت الثورة اسلوبي الانتفاضة الجماهيرية والعمل المسلح، فأرغمت الشاه على الخضوع لمطاليبها فشرع الدستور وأنشأ برلمان منتخب. إلا أنه عاد فتنكر له بدعم من روسيا القيصرية. فاضطر آية الله الخراساني إلى إعلان الجهاد. وقرر التوجه

بنفسه على رأس جيش من المجاهدين من مقرّه العراقي إلى ايران. ولكنه توفي في اليوم الذي أعلنه للتحرك. وانفلشت الثورة بوفاته.

كانت الجماهير الايرانية تتأجج على بيانات وفتاوى الخراساني فتهتز الأرض تحت أقدام الشاهات. ومايعنينا من دلالة هذا الحدث أن الخراساني لم يكن المرجع الديني الوحيد في زمانه. فقد كان معه في مدينة النجف آية الله السيد محمد كاظم اليزدي. وكان من أنصار المستبدة. لكن فتاواه لم تجد لها أصداء إلا في حوطة صغيرة من صغار المتعلمين في الحواضر الشيعية. وفي ايران وقف العديد من الفقهاء إلى جانب الشاه ونشطوا ضد الثورة. لكن الجماهير لم تسمع لهم: ترى لماذا كانت بيانات آية الله الخراساني من دون آيات الله الآخرين تحدث مثل تلك الزلازل الجماهيرية؟ إن التدين وحده لايصلح لتفسير الحدث. لأن الدوافع التي يفترض عندئذ أنها حركت الجماهير وراء الخراساني واردة بنفس الدرجة من الامكان بخصوص اية الله اليزدي ونظائره داخل ايران.

إن نفس الاشكال يرد أيضاً بشأن مقاومة الاحتلال البريطاني في العراق عام ١٩١٥. وكانت النجف قد ثارت بوجه الاحتلال. بينما تعاون آية الله اليزدي مع البريطانين وكان من أشد أنصارهم في العراق. وقد تصدر المقاومة العراقية للجيش البريطاني عدد من آيات الله في نفس المدينة وفي كربلاء والكاظمية. والتفّت حولهم جماهير الفلاحين وأبناء العشائر الشيعية. ولم يلتف أحد حول اليزدي. ومقام اليزدي عند الشيعة كبير. ولما قدمت الدلائل في السبعينات على أنه كان من عملاء الانكليز صُعقت الأوساط الشيعية وتعرضت حياتي للخطر في بغداد وبيروت وكتبت الصحف الدينية تتهمني بالعمالة للاستعمار بدلاً من آية الله محمد كاظم اليزدي. مع أن مصادر تاريخ العراق الحديث مشحونة بالكلام عن خدمته للاحتلال البريطاني وقول زعيمة المخابرات البريطانية في العراق والعربيا المس بيل ان اليزدي نعمة أنعمها الله على بريطانيا!... ولعل الشيعة العاديين أنفسهم ماكانوا مستعدين نفسياً للعن آية الله اليزدي، كما اعتادوا على لعن يزيد وابن زياد، لكنهم مشوا وراء الخراساني في ثورة المشروطة ووراء ايات الله الآخرين في مقاومة الاحتلال البريطاني وليس خلف اليزدي (انظر: حسن العلوي - «الشيعة والدولة العلوية في العراق» - فصل كاظم اليزدي).

جوهر الموقف إذن سياسي. وإلا لكان بمقدور اليزدي أن يحدث بلبلة في وسط الجماهير الايرانية بفتاواه المؤيدة للمستبدة، وفي أوساط الجماهيرالعراقية في

تعاونه مع قوات الاحتلال، مادامت هذه الجماهير متدينة وتسلك في حياتها تبعاً للأوامر والنواهي الشرعية.

في حركة تأميم النفط الايراني عام ١٩٥١ بامامة اية الله أبو القاسم الكاشاني، تجربة أخرى تثير الدهشة. كان أبو القاسم ووالده السيد مصطفى من صدور المقاومة العراقية للاحتلال البريطاني. وقد توفي الوالد بعد جولات مشهودة في ساحة المقاومة. وعاد هو إلى ايران. ومن نواميس المعشر الشيعي أن المجتهد لايحمل لقب آية الله إلا في سن متقدمة، على الأكثر بعد أن يتجاوز الستين. أما المردود الجماهيري لفتاواه فيكون أوسع وأقوى بعد السبعين. وكان السيد أبو القاسم قد ناهز هذا العمر عندما بدأ يعلن معارضته للشاه الأخير محمد رضا بهلوي، الذي نفاه إلى لبنان. لكن الضغط الشيعي على الشاه اضطره إلى السماح بعودته من المنفى. وفي مطار طهران استقبله مئات الألوف من الايرانيين. ولما امتطى سيارته لم تتركها الجماهير تسير على التراب فحملوها على رؤوسهم. وأخذ الكاشاني يحضّر مع الدكتور محمد مصدق لزوبعة تأميم النفط. وحدثت الزوبعة على النحو المعروف. وكانت في كل مفصل حاسم من مفاصلها تتحرك وفق توجيهات وكلمات آية الله الذي قالت صحافة أعدائه الانكليز يوم ذاك: «إن كلماته قانون نافذ المفعول». ولما أقال الشاه حكومة مصدق بتدبير بريطاني أعادها الكاشاني إلى السلطة في اليوم الثاني بمظاهرة جماهيرية. ووقف الشاه والاستعمار البريطاني عاجزين عن مصدق مادام الامام وراءه. ثم حدث التحول في موقف الكاشاني، لسبب ما، فسحب تأييده لمصدق. ولم يمض وقت طويل على ذلك حتى استطاع الشاه اسقاطه واعتقاله ومحاكمته دون أي رد فعل جماهيري.. وانزوى الامام في منزله بعيداً عن السياسة. ولما توفي لم يشيعه أحد من أولئك الذين حملوا سيارته على رؤوسهم. ومات كأي فردعادي من سواد الناس.

هل حملت الجماهير الايرانية سيارة آية الله على رؤوسها بدافع ديني؟ إذن لماذا لم تحمل جنازته والجنازة أخف من السيارة؟

سؤال يتعذر على الغرب وشراحه من العرب والمسلمين أن يجيبوا عليه. وهم سيكونون عاجزين عن إجابة الأسئلة التالية أيضاً:

السيد كاظم شريعت مداري أعلى مرتبة من الخميني فهو قد توصل إلى درجة «اية الله العظمى» التي لم يصلها الخميني حتى وفاته. وكان هذا المرجع الكبير يميل

إلى بقاء حكم الشاه. ولما حاول التدخل في الأحداث ابان حكم الثورة لم يتابعه أحد، فقد كانت الجماهير الايرانية تمشي مع الخميني الأدنى مرتبة منه.

في نفس الوقت: كانت هناك تنظيمات يسارية كفوءة وجريئة وعالية التنظيم خاضت نضال مسلح ضد الشاه عندما كان الخميني يعيش منفياً في النجف. لكن أياً منها لم يتوصل إلى احداث المد الجماهيري الذي أحدثه الخميني وهو في منفاه.

اظن أننا الآن قد اقترينا من حاجز السر الخفي:

جماهير الشيعة هذه في العراق وايران، ولبنان أيضاً، تحمل هوية اسلامية تحدد وعيها الحضاري، وهو وعي حضاري – اسلامي، بمعنى أنه وعي مضاد للغرب. وهي تضيف إلى هذا العداءللغرب عداءها للسلطة المحلية بحكم أنها تنتمي إلى بيئة تتلبس حس المعارضة، التي نَفَّسَتها بالولاء لآية الله ومقت السلطان. ولما وصلت إليها أفكار العصر الحديث عن الوطنية والديمقراطية تماهت في ذهنها مع ذلك الحس المغموس في تراث المقاتل. وهذه الجماهير مسكونة إلى ذلك بالايمان بالدين مع حب أهل البيت كشخصيات إلهية، ولكن أيضاً كرموز لقيمها المشاعية واللقاحية: من حيث أنهم، كما تمثلتهم في ذهنها، كانوا خارجين من تِرّم التملك إلى تِرّم الفقر، ومن حد السلطة القاهرة إلى الوشائج الطبيعية مع الناس؛ تطمئن إليهم نفس الخائف وهو يهرب في حلمه الدائم من دموية السلطان إلى بساطة الامام.

هي إذن ليست جماهير سهلة التركيب حتى تصدق عليها وصفة سريعة لجمهور أمي متدين يقوده رجل الدين إلى حتفه أو نجاته وهو معصوب العين في الحالتين.

إن إيمانها الديني يجعلها شديدة التعلق بالفقيه. ولو أنها قد لاتكون متدينة بشروط الأحامس. وتعارض قيمها الحضارية مع الغرب يتداخل في الوعي الوطني الحديث فيجعلها مستجيبة في ساحة العمل الوطني. بينما حس المعارضة ومقت السلطان يجعلها جاهزة لمنازلته.

ومن هنا: فهي تثور مع الفقيه الذي يدعوها لمحاربة الغرب أو الحاكم. ولاتتحرك مع الفقيه الذي يدعوها إلى التصالح مع الغرب أو الحاكم.

لكنها في نفس الوقت لاتملك الأساس النفسي المُتَورخ للنهوض مع أي كان خارج هذه العلاقة الحرجة. ولذلك تفشل القيادات العلمانية في تعبئتها، كما يفشل المرجع الديني الرجعي في تكتيلها وراءه لخدمة مستعمر أو طاغية.

إن النمـوذج الأكمل لهـذه الظاهرة هي إيران كـما تبين لنا التجارب المشروحة أعلاه. أما العراق فقرأنا غراره السياسي في مقاومة الاحتلال البريطاني التي دامت من ١٩١٥ - ١٩٢١ وتوجت بثورة حزيران ١٩٢٠ التي أنهت الاحتلال ولو أنها لم تحقق الاستقلال الكامل للعراق، ثم انسحاب فقهاء الشيعة العراقيين من العمل السياسي في ذلك الوقت. وثورة العشرين هي الثورة الشعبية الوحيدة في العراق الحديث. وماتلاها كانت انتفاضات موضعية أو مظاهرات طلبة قادتها الأحزاب العلمانية التي تشكلت بعد انسحاب الفقهاء. أما ثورة تموز التي أطاحت بالنظام الملكي فهي انقلاب عسكري عوض عن غياب الثورة الشعبية بإنجاز بعض أهدافها بواسطة الجيش. وفيـما يخص المد الشيعي الجاري في العراق فقد جاء رداً على طائفية النظام السياسي. ولامجال لتصنيفه في خط ثورة العشرين لأنه لم يطرح مطالب وطنية، وقياداته مرتبطة بالغرب أكثر من ارتباطها بخط الخميني، وليس لهذا التحرك آية الله، والحبر الاعظم في النجف وهو أبو القاسم الخوئي واصل حتى وفاته نهج الفقهاء بعد ثورة العشرين في الابتعاد عن السياسة.

أما في لبنان فلم يكن رجال الدين الشيعة قادة دينيين بقدر ماهم ذوو اختصاص في الثقافة الشيعية. وقد خلا جبل عامل من مرجع ديني كبير بمرتبة آية الله. لكن الثورة الايرانية دفعت بالجماهير الشيعية هناك على خط الخميني. وجاء النهوض الكبير مع الاحتلال الاسرائيلي للبنان وتسلط الانعزاليين على بيروت بقوة الاحتلال. وقد نهضت حركة أمل أول الأمر بوصفها التنظيم السياسي الأوعب للشيعة. والتفت الجماهير حولها لما أقدمت على طرد الانعزاليين من بيروت الغربية واعادتها إلى الوطنيين. وكان حزب الله قد تشكل في ذلك الحين. لكن جمهور الشيعة بقي ملتفاً حول أمل لأنها كانت الصيغة الأنسب لجماهير اسلامية غير مقيدة بفروض التدين المتمسك بها حزب الله.

ثم طفقت قيادة أمل تتورط في سياسات ملتبسة تأوجت بالانزجاج في حرب مع الفلسطينيين بهدف تجريدهم من السلاح. وبسب ذلك اهتزت مصداقية الحركة فأخذت تتقلص بينما يكبر حزب الله، إلى أن اختلت الموازين في الوسط الشيعي لصالح هذا الحزب، الذي يمثل الخمينية في مآلها الأخير، الجامع بين مشروع الحكم الديني ومحاربة الغرب.. وكان ميل الجماهير الشيعية في لبنان هو محاربة الغرب ورموزه اللبنانية التي اعتصرت الشيعة بوجه خاص، دون الالتزام بخطط غريبة على تراث الشيعة المعاصر. ولو أن حركة أمل واصلت نهجها الأول لبقي حزب الله صغيراً.

أحسب أني قد وُفّقت حتى الآن في رسم الصورة الحقيقية لما يسمى صحوة اسلامية في العالم الشيعي، الذي انطلق من المد السلفي الراهن.. وأواصل فيما يلي حديث العالم السني وسلفياته..

جماهير المسلمين السنة تشارك الشيعة هويتهم الحضارية كمسلمين وتختلف عنهم في خصوصيات تراثها وايديولوجيتها المتماهية في خطين: خط ممارسة السلطة، لأن أهل السنة كانوا هم الحكام والشيعة والفرق الاسلامية الأخرى هم المعارضين. ويتبعه خط ثاني ناتج عنه وهومفهومهم للطاعة، فالحاكم المسلم عندهم واجب الطاعة بصرف النظر عن سياسته. يعني أن الطاعة تشمل العادل والفاسق معاً. وقد تبلور هذا المفهوم في عصور متأخرة، لأن ثلاثة من مؤسسي المذاهب السنية كانوا في صف المعارضين وأفتوا بخلع خلفاء زمانهم وأيدوا الخروج عليهم. أحمد بن حنبل وحده أجاز الصلاة خلف الحاكم الفاسق. لكن اجتهاده في هذه المسألة صار فيما بعد معمول به في سائر المذاهب السنية. ويمكن توقيت هذه السيادة لمبدأ الطاعة بالعصر السلجوقي. ولو أن الوسط السني لم يخلو من فقهاء عظام ناهضوا الاستبداد وأفتوا بخلع طاعة الملوك الطغاة في عودة إلى سُنن الأوائل كانت تتكرر في كل حقبة وفي أي بلد حتى اليوم. وإلى هؤلاء القلائل يرجع الفضل في الحفاظ على البقايا اللقاحية في العالم السني.

الجماهير السنية خاضت حروب المقاومة المبكرة ضد الغزو الأوربي تحت قيادة زعمائها السلفيين. ولما انكفأت السلفية بعد الهزيمة واندماج اقتصادها الآسيو - اقطاعي بالاقتصاد الكولونيالي الذي دخل مع الاستعمار، حافظت الجماهير على هويتها الحضارية في مواجهة الغرب. ومع وصول الأفكار الوطنية الحديثة من أوربا، لم تهتز هوية الجماهير وانما تعمقت بروح الكفاح الوطني، الذي تصدره الآن زعماء من خارج الوسط الديني اعتدنا على تسميتهم بورجوازيين وطنيين. وهم في الحقيقة يتوزعون على فئتين؛ بورجوازية كولونيالية، وقيادات وطنية. وربما تجاورت الفئتان في حركة واحدة قبل أن تتفرزا بفعل السلطة، فيصفّى الوطني ويحكم الكولونيالي. وغالباً ماتأتي الفئة الوطنية من وسط قريب من وعي الجماهير ولم يتأثر كثيراً بالثقافة الغربية. ومثاله مصطفى كامل وسعد زغلول في مصر وصالح بن يوسف في تونس والشريف حسين في العربيا.. وأود التنبيه إلى عدم تأييد سعد زغلول لطه حسين، الذي وقفت معه الحركة والأحزاب الموالية للغرب. وكانت الأطراف المتعارضة قد أساءت فهم نهج طه حسين، الذي أراده هو لتحديث الفكر العربي في إطار هويته

الحضارية، وأراده بعض مؤيديه تبعية للغرب. وتكوين طه حسين ينأى به عن التبعية لأنه متأصل في التراث. وقد تأكد ذلك بانتمائه لاحقاً لحزب الوفد دون التخلي عن مشروعه الحداثي.

معروف اليوم أن القيادات الوطنية تبرجزت كلها واندمجت في الاقتصاد الامبريالي، وفي أكثر من موقع تمكنت من تنحية، بل وتصفية بقايا الوطنيين الخلص لتنشيء كيانات عربية تامة التبعية للغرب. لكن الجماهير لم تبدل ولاءها. وأخفقت خطط استتباعها التي نفذتها أكثر من جهة وبأكثر من وسيلة. واستمر عندنا بمقدور أي قيادة تريد أن تحرك الجماهير لمواجهة عدوان امبريالي أو إنجاز تحرر وطني، أن تجد لها وسط ملائم يمكّنها من الأداء. وقد دعمت الجماهير قيادات علمانية قادتها في هذا الدرب حيثما اقتنعت بعدم ارتباط القيادة بالاستعمار الغربي. وبالطبع فقد تكون قناعتها خاطئة إلا أنها لاتتحمل مسئولية وطنية عن الخطأ لأن الجماهير قد تقع ضحية تضليل سياسي، من قبيل مايحدث في موجات الصراع العابرة بين بعض الأنظمة والغرب. ونجاح التضليل لايرجع إلى جهل الجماهير، كما يفهمه بعض الكتاب بل هو دليل آخر على وطنيتها. ولنتذكر أن أخطاء كهذه يرتكبها المثقفون والقادة السياسيون فتوقعهم في كوارث. بينما الخطأ الجماهيري لايؤدي في أسوأ الحالات إلى أكثر من إحباط مؤقت.

وفي حالة صراع عابر كهذا نقطة جديرة بالاعتبار. فالهزة التي يحدثها تحرك قائد عربي تزيد في المعتاد على مايحدثه تحرك قائد مسلم غير عربي. وهنا يبرز العنصر القومي في ساحة النزال مع الغرب وهو جديد في هذه الساحة، لأن المسلمين في العصور الاسلامية كانوا يقارعون دار الحرب - الكفر بوصفهم مسلمين فقط. وكان الحدث يقع في آسيا الوسطى يترك نفس مردوده في العراق أو بلد عربي آخر. والتمايز القومي برز كشعور عادي في السابق، إلا أن تطوره كهوية هو من نتاج العصر الحديث، وتختلط هذه الهوية مع الاسلام دون أن تخترقه كتراث. والحضارة الاسلامية مش عربية إلا في اللغة فهي إنجاز تساهمي لشعوب عديدة بينها العرب. لكن التراث الاسلامي هو نفسه التراث العربي الذي يزيد عليه بالتراث الجاهلي. وهذه الزيادة مندمجة بدورها في تراث الاسلام الذي استدمج التقاليد الجاهلية عن طريق عنصره المعارض فضلاً عن امتداداتها في منظومته الأخلاقية والفقهية. وتتكامل الهوية القومية مع الاسلامية في معاداة الغرب لأن الهوية القومية مش هي الفكر القومي، إذ أنها تكوين تثريخي نضج في وعي الشعوب بفعل الرأسمالية. أما

الفكر القومي فهو تكوين كولونيالي يتأسس في الارتباط مع المتروبول الغربي - الرأسمالية الأم. وقد مالأ القوميون الشرقيون الاستعمار الغربي: حزب الكومنتانغ في الصين، قوميو الهند الصينية، القومية الفارسية برياده الشاه، الطورانية الحاكمة في تركيا، الطاشناق الأرمن، قوميو النهضة العربية بقيادة الشريف حسين، عدا الشريف نفسه، الحُصرية والعفلقية، والقوميين الأكراد بتنظيماتهم القائمة في كردستان والعراق وايران. وليس للفكر القومي والسياسة القومية مفعول إلا بالتعارض مع قوميات شرقية مجاورة، حيث يتركز العداء في الوسط القومي العربي ضد الفرس والأكراد واليهود - كيهود لا كاسرائيليين- أكثر مما يتوجه ضد الغربيين. بينما تقف الجماهير العربية ضد الحكومات القومية القائمة، وضديتها تأتي من رفضها للفكر القومي والسياسة القومية المستندة إليه، وليس من رفض للهوية القومية يقترن، كما يصادر الخمينيون، بالعودة إلى الاديولوجيا الاسلامية. وتكشف الجماهير عن قدرة ملحوظة على فرز التبنيّات السياسية لأن هويتها القومية تنفعل فقط في قضايا التحرر القومي المطروحة في ساحة الصراع مع الاستعمار، والناشئة أساساً عن التحدي الامبريالي الغربي. مما يعطي دليل آخر على عدم تغلغل الفكر القومي فيها.

وماذا عن الموجة السلفية في العالم السني؟

كان الحزب السلفي الوحيد في العالم العربي حتى السبعينات هو الاخوان المسلمين، التي تشكلت في مصر وتفرعت عنها فروع في سورية والاردن والعراق. وفي مصر نجح الاخوان في تطوير تنظيم جماهيري وضعهم في مقدمة القوى السياسية الفاعلة. أما في البلدان الثلاثة الأخرى فلم يحالفهم التوفيق. سوى أن التنظيم السوري نشط في موجات نشاط مسلح في السبعينات. ومع أن شاطه اتسع وطالت مدته فانه لم يفلح في التحول إلى حزب جماهيري. ثم بدأ الفرع المصري يتفكك مع يأس الجماهير منه لتظهر على هامشه تنظيمات سلفية صغيرة لم تتمتع بشعبية واسعة. لكن مصر شهدت مد سلفي يسبق الثورة الايرانية استمر ناشطاً رغم أنه لم يتبلور وعانى من عدم الانسجام الذي منعه من التوحد تحت قيادة كليانية توجه فعالياته وتنظمها.

عندما كان الخميني يطرق أبواب طهران، كانت الجماهير في العالم العربي قد وصلت إلى حالة اليأس من قياداتها اليسارية والعلمانية. ذلك اليأس الذي دفع مغني

يساري محترف كالشيخ امام أن يرفع عقيرته منشداً من أعماق مصر المكبوتة: «آه لو كان الخميني عمنا!»

كان هناك تعويل على الثورة الايرانية في العالم العربي متأثر بطابعها التحرري قبل أن تتكسف بالوجه الديني الذي أخذت الثورة تتلبس به بعد عامها الأول. أما تأثيرها على المد السلفي في العالم السني فبقي محدوداً بسبب الحاجز الطائفي. لكن المد أخذ يرتفع مع الجو العام الذي أحدثته الثورة في عموم العالم الاسلامي. وبلغ ذروته في الجزائر مع بروز الجبهة الاسلامية التي أطّرت حالة غليان جماهير معادي للنظام واقتصاده التابع واديولوجيته الفرنكفونية. وكان يمكن لهذه الحالة أن تفرز قيادة أخرى. وليس لدي معلومات كافية عن الكيفية التي ظهرت فيها الجبهة الاسلامية بدل أن يأخذ الغليان الجماهيري مداه التحرري تحت قيادة وطنية. والاسلام في المغرب العربي هو مناط هوية حضارية شديدة الحساسية تثبتت في أتون النضال ضد التسلط الفرنسي ولم يُطرح في أي وقت كمرجع وحيد في الدولة. وليس لدي القناعة بأن الملايين التي صوتت للجبهة الاسلامية في الانتخابات الأخيرة كانت تريد التوسع في بناء المساجد وإقامة الصلوات وتدمير مظاهر الحضارة الحديثة، لأن مثل هذه المطالب لاتنطرح على نطاق جماهيري وإنما فئوي، والفعالية الأرأس فيها تكون للغوغاء الدينية لا للجماهير.

لاينبغي أن نهمل على أي حال أن ردود الفعل قد تدفع إلى سلوك النقائض. وهذا طبيعي في الانسان. فلاغرابة إن رأينا المد السلفي يجد له مواقع داخل الجماهير فيوسع من رقعة التدين، بل ويدفع بأعداد غير مألوفة في الوضع الاعتيادي للمطالبة بتطبيق أحكام الشريعة. لكن النقيض لايستغرق رد الفعل بأجمعه، كما أنه لايدوم، لأن رد الفعل موقوت بالهُنيهات النفسية السريعة، التي لاتصلح للتأبد مثل هنيهة كيركجارد. ولاشك أن الجماهير التي تنفسنت على امتداد هذا القرن بمطالب الحياة الحديثة لاتتحمل الرعوية السعودية. فهي جماهير علمانية في تشكلها الحياتي والسياسي معاً. وليس أدل على ذلك من اصطفافها مع حكم لاديني كان قد خاض حرب ثمان سنوات ضد ثورة اسلامية تطبق حكم الشريعة كما حدث في ابان أزمة الخليج.

إن الجوهري في جميع هذه المعادلات العسيرة هو الكفاح ضد الغرب بسياسته الاستعمارية واقتصاده الرأسمالي – النهبي والعتاة المحليين من أتباعه. ومايحدث الان على يد السلفيين هو محاولة لتوظيف غليان وطني بطرح مطالب تبدو من جنس

مطالب الجماهير في المظهر إلا أنها مقحمة عليها لأنها من جوهر آخر غير ذلك الذي يتقوم فيه الوعي الجماهيري في المعتاد. وبين الطرفين بون شاسع: القيادات السلفية ترجع إلى اقتصاد كولونيالي تتحرك في داخله، ولها بدورها نصيب في خيراته. وهي في جملتها الغالبة على صلة بالسعودية. ويصعب العثور بينها على غرار اسلامي للحياة الراقية كالذي نعرفه في أبو ذر الغفاري أو حمدان بن الأشعث. فشخصية القائد السلفي هي شخصية رجل الدين كما تحدث عنها أبو العلاء المعري في لذائذيتها وحسيتها المفرطة وافتقارها إلى القيم الروحية التي يُنَفِّسنها في الفرد سموه الفكري وأشواقه الانسانية.

في المقابل: ملايين من الناس يعركها الجوع والقمع والتسلط الأجنبي. غير قابلة للدمج في الاقتصاد الامبريالي لأنها تعيش على هامشه وفي أطرافه كمادة خام يتوقف عليها ازدهاره، ومحال عليها من ثم أن تتمتع بمزاياه بقدر ماهو محال، وبالنتيجة اللازمة اقتلاعها من ثقافتها واستتباعها لقيم الغرب.

إن المنجزات التي حققتها الجبهة الاسلامية في الجزائر في الانتخابات تؤشر مفارقة هامة. ذلك أن إغلاق الخمارات والنوادي وفرض الحجاب ومطاردة المفطرين في رمضان هي ماتحلم به فئة من العاكفين في المساجد أو المتأهلين في المدارس الدينية ولاتستوفي تطلعات جمهور أوسع. ومن جهتها، لاتجد قيادة سلفية أكثر مما قامت به الجبهة المذكورة مفاتيح لحل المعضلات التي جعلت الجماهير تمشي معها. والمفارقة تنم عن مأزق سوسيولوجي إذ يتعين على المراقب الافتراض أن ملايين الناس قد تخلت عن مجمل وضعها الطبيعي كجماهير وألغت مطالبها الحيوية التي تدفعها للانخراط في النضال السياسي، لأجل أن تسهّل على قادتها اتخاذ بضعة إجراء ت تستجيب لمشاعر المتدينين وتساعدهم على أداء العبادة دون مكدرات علمانية..

من جهة أخرى، لانجد في تاريخ السلفية السنية المعاصرة قصة نضال وطني كالذي خاضته الجماهير في معظم البلدان العربية بقيادة العلمانيين. ولايجوز إدخال هذا التاريخ في تاريخ السلفية الأولى التي قادت التصدي للغزو الامبريالي في البدء، بالنظر للفارق النوعي بينهما كما بيناه. ويبدو الوضع في أيامنا هذه أكثر نحوساً لعامة السلفيين. فالمنظمات والشخصيات السنية عارضت ثورة الخميني وحاربتها على أكثر من جبهة. ثم تعاطفت معها لما ضربت اليسار والقوى الوطنية العلمانية وكشفت أكثر عن جوانب مشروعها الديني. وليس بين القوى الدينية القائمة من يتمتع بزخم عداء حقيقي للامبريالية عدا سلفية ايران بقياة الخميني وورثته الذين يقعون

الآن خارج السلطة. ولايخامرني شك في أن جملة هذه القوى ملظومة بخيط سعودي بما فيها الحركات الشيعية العراقية، التي أقامت لها مندوبية في المملكة العربية االسعودية إلى جانب مندوبيات الاخوان المسلمين وغيرهم مستفيدة من ظروف حرب الخليج. وأود على أي حال أن لاننسى الاستثناء الهام في لبنان حيث يقود حزب الله، وربما مرشده فضل الله بالذات، نضال يومي ضد اسرائيل والغرب في ظروف حصار عديد الأطراف.

بقي علينا أن نختبر الخمينية ذاتها:

إن السيد روح الله الموسوي الخميني قد قام بعمل تاريخي لايقدر عليه إلا القادة العظام. ومن الظلم مقارنته بأي قائد ظهر في ربوعنا طيلة نصف القرن الأخير بما فيهم جمال عبد الناصر الذي أنجز انقلاب عسكري سهل ضد حكومة متهاوية. وكان الخميني مدفوعاً في عمله ببغض الملوك ومقت الاستبداد ومعاداة الاستعمار الغربي بقيادة الولايات المتحدة. فهو من هذه الجهة قائد وطني مرموق يندرج في سجل القادة الاجلاء للعصر الحديث أمثال عبد القادر الجزائري وعبد الكريم الخطابي وعمر المختار وسعد زغلول. وكرجل دين، انفرد الخميني بمسلك روحاني يبعده عن لذائذية رجال الدين وحبهم للأبهة والبذخ. وكان قد درس التصوف وتعمق فيه، وهي دراسة غير لازمة للفقهاء، فلم يتزوج أكثر من امرأة واحدة، وعاش حياة بسيطة في منزل بسيط يفترش فيه الأرضية ومنضدة كتابته دكة خشبية عديمة القوائم.وكان مقره الرسمي بعد نجاح ثورته في حسينية غير مزخرفة يواجه الجمهور من شرفة فيها تخلو من أي أثر يدل على أنها مقر لحاكم أو قائد. وكان شديد الميل إلى الفقراء. ولما تلا آية المستضعفين واتخذها شعار لثورته فقد كان يعيها جيداً و يحملها حمل المصرّ عليها..

لكن الخميني رجل دين. وتترتب على هذه الصفة ثلاث مراتب عملية: ١- مرتبة التكفير. ٢- مرتبة الفقه ٣- مرتبة الحقيقة المطلقة.. في الأولى كان على الخميني أن يتعامل مع القوى العلمانية بوصفهانتوءات مارقة، وأن ينظر إلى الوطنية من زاوية العمامة. وكان في البدء قد سمح بفضح رجال دين غير وطنيين جرى التنديد بهم أحياناً على لسانه وسماهم وعاظ السلاطين. ومنهم المرجع الشيعي الكبير في العراق محسن الحكيم. ثم أغلق الباب دونهم ومنع من فضحهم. وهو نفسه كان قد عانى أثناء إقامته في النجف من مضايقات الحكيم المعروف بوشائجه المتينة مع الشاه. وقد

حرّم الخميني أي اتصال مع القوى اليسارية التي وقفت مع ثورته مالم تعلن التزامها بالاسلام أي بالحكم الديني. وشمل المنع وطنيي ايران والعالم العربي. وفي نفس الوقت انفتحت ايران على جميع رجال الدين الشيعة والسنة وجميع الحركات السنية بصرف النظر عن اتجاهها السياسي وعلاقاتها المشبوهة. وعندما كانت تتعرض للهجوم من هذه الجهات، ومعظمها ملزوز بمصالح امبريالية، كان الرد يأتي عتاباً أخوياً لتصرف ناتج عن سوء الفهم.

في المرتبة الثانية للخميني، كان عليه أن يتصرف في حدود الأحكام المقررة في الفقه بخصوص القضايا الاقتصادية والمالية. ويأتي هنا الاختبار العملي لآية المستضعفين. إن غاية مايسمح به الفقه للفقراء هوحصتهم في الزكاة. وتبلغ هذه الحصة حوالي ٥٦, ٠٪ من مجموع نسبتها العامة وهي ٥ ,٢٪ من أموال الأغنياء. وهي الضريبة الوحيدة التي تجب على الأغنياء في الشريعة الاسلامية. وإذا طبقت يجب إعفاء الأغنياء من ضريبة الدخل التي نسبتها أعلى، مما يؤدي إلى حرمان خزينة الدولة من مورد أساسي، مع عدم حصول الفقراء على الضمان اللازم ضد الحاجة والمرض، نظراً لضآلة حصتهم من حصيلة الزكاة الضئيلة بدورها. والخميني معتقد أن الزكاة تكفي الفقراء لأن الشيعة يروون عن جعفر الصادق أن الله حَسَب الأموال والمساكين فوجد مايكفيهم من كل ألف خمسة وعشرين ولو لم يكفهم لزادهم (بحار الأنوار للمجلسي ١١/١٧٣ ط حجر ايران ١٣٠٢ هـ) وحيث أن الواقع بدا له مغاير للاعتقاد لم يجد بد من السكوت.. لقد سبق لقرامطة العراق أن حملوا آية المستضعفين واتخذوها شعار لهم، من غير أن يقعوا في مزنق الخميني، وهذا لأنهم لم يقفوا عند مبادئ الفقه في تنظيم اقتصادهم وإنما رجعوا إلى المثل المشاعية السائدة في البيئة والتراث لإقامة نسق اقتصادي منحاز فعلاً للفقراء. وكانت أمام الخميني أمثولة أبو ذر، الذي كان شديد الاعجاب به بحيث أنه رثى آية الله الطالقاني بعد اغتياله بقوله: «لقد فقد الاسلام أبا ذر آخر».. لكن الشيخ عبد الحسين الأميني تمكن من إعادة أبو ذر إلى حظيرة الشرع حينما أوّل دعوته لتحريم الكنز بأنها كانت من أجل تكثير أموال أغنياء المسلمين وذلك عن طريق استثمارها في التجارة وعدم إبقائها محفوظة في المكانز. ومثل أبو ذر لايخالف الشريعة التي أباحت التملك.. أورد الأميني تأويله في «الغدير» - ٣٧٩/٨. وهوموسوعة شيعية في التاريخ والأدب موّل تجار الشيعة طبعها ونشرها على نطاق كبير وجنى منها المؤلف أموال طائلة. ولابد لفقيه شيعي يحب أبو ذر من أن يرتاح لهذا التأويل الذي يبرئه من مخالفة الشرع..

مرتبة الحقيقة المطلقة التي يتبوئها مؤمن بعقيدة تخلق فيه نزوع فاشي، مادام قد تأكد لديه بإيمانه أنه وحده المحق وسائر الخلق مبطلون. وفي حالة رجل الدين يتقرر النزوع الفاشي على أرضية صلدة من الفكر الديني: كان الصحابي سَمُرة بن جُنْدُب (فتح السين وضم الميم. وضم الجيم والدال) قد تولى البصرة لزياد بن أبيه وبلغ عدد ضحاياه من الشيعة والخوارج ثمانية آلاف. فجاءه جماعة وقالوا له: ماتقول لربك غداً؛ تؤتى بالرجل فيقال لك هو من الخوارج فتأمر بقتله، ثم تؤتى بآخر فيقال لك ليس الذي قتلته بخارجي، ذاك فتى وجدناه ماضياً في حاجته فشُبِّه علينا وإنما الخارجي هذا، فتأمر بقتل الثاني؟ فقال: وأي بأس في ذلك؟ إن كان من أهل الجنة مضى إلى الجنة وإن كان من أهل النار مضى إلى النار - شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ١/٣٦٣..

إن الاعدامات الجماعية التي قامت بها الثورة الايرانية ضد أشخاص النظام السابق والمعارضين الجدد قد جرت تحت هذا التأويل. وقد صرح به حجة الاسلام محمد تقي مدرّسي لوفد يساري عربي التقى به قبل أن تصدر الفتوى بتحريم الكلام مع اليساريين. ومن اللافت للنظر أن القدوة الشرعية هنا جلاد أموي، ذلك لأن رجال الدين الايرانيين لم يجدوا في تاريخ أئمتهم مايسد هذه الحاجة. إن إمامهم الأكبر علي بن أبي طالب حكم قرابة خمس سنوات كانت كلها حروب وفتن. وقد خاض الحروب على طريقته كعسكري محترف إلا أنه لم يقتل أحد خارج ساحة الحرب. وامتنع حتى عن حجز أو سجن خصومه السياسيين عملاً بمبدأ من تشريعه هو يقضي بعدم جواز حبس المتهم إلا بعد ارتكاب جريمته. والجريمة التي كان يعاقب عليها علي هي رفع السلاح. وهذه لم يعاقب عليها بالاعدام وإنما كانت تعالج بإرسال مفارز مسلحة لمقابلة المتمردين عليه وتنتهي إما بقتلهم في المعركة أو هربهم أو أسرهم. وكان في الغالب لايقتل الأسير وإنما يستصلحه كما سيفعل ماوتسي بعده بأربعة عشر قرن.

إن صفة رجل الدين في الخميني تفسر المآل الذي انتهت إليه الثورة الايرانية والذي جعل الكثير من الايرانيين يتمنون لو بقي لهم حكم الشاه بدلاً من هذه الثورة.

ليس بوسع الاسلام الحي أن يفعل أكثر من هذا إذا استلم زمام التغيير في أي مكان مع افتراض حسن النية أو شرف المقصد. وبعكسه فإن الغرار السعودي آخذ مداه الطبيعي في ظروف يتمتع فيها الغرب بامكانات غير محدودة لتخديم القوى الناشطة في ساحتنا. ويمهد طريق الغرب إلى هذه الساحة حقيقتان: الأولى هي

الدين. والدين بطبيعته قابل لدعم التسلط حيث يُظهر تاريخ الأديان أن رجال الدين كانوا دائماً أقرب إلى السلطة منهم إلى الناس. والدين الاسلامي لايختلف عن أي دين آخر، سماوي أم أرضي، في خصاله الجوهرية التي يتشكل منها كدين. الحقيقة الأخرى هي ماذكرناه قبلاً من عدم التناقض بين الاسلام والغرب في مجال الاقتصاد بالنظر لقيامهما على أصل واحد هو التجارة والملكية الفردية. وقد حظي «الاقتصاد الاسلامي» بدراسات عديدة من جانب أنصاره وخصومه تدور في جملتها على هذا الأصل الذي يتشارك فيه أخيراً مع اقتصاد القطاع الفردي والملكية الخاصة. والافتراق بين طرفين إنما يكون بافتراقهما في الاقتصاد. إن النظام الاسلامي في ايران بدورانه في دفتي «كتاب المكاسب» من منظومة الفقه لم يجد مفر من الاندماج في الاقتصاد الرأسمالي الغربي.. ومع أنه تم على يد قيادة ذرائعية، فإن «خط الامام» ليس لديه البديل الاقتصادي الجاهز لادامة الانشقاق عن الغرب.

وهكذا فالاسلام الذي استفرغ قواه كلها في صنع هذا النظام العاجز في ايران، والمتسم مع عجزه بسمة ارهاب الدولة المستمد من الطبيعة الذاتية لقادته كرجال دين، يؤكد في عين الوقت عدم قدرته على مواجهة الغرب، فضلاً عن إقامة وضع تام الانفصال عن النظام الغربي المهيمن، وبالتالي تعذر أن يتصدر القيادة حاضراً أو مستقبلاً في معامع النضال الحاسمة لقطع اليد الغربية عن عالمنا وإقامة الوضع السوي والحياة الحرة المنشودة لشعوبنا.

ثمت مدخل واحد أمام الدين الاسلامي للمساهمة في هذه المسيرة هو لاهوت التحرير: أن يفرز الوسط الديني رجال دين أحرار من طراز الخالصي والخراساني والقسام يستوعبون ضرورات التعاون مع القوى الوطنية لإنجاز هدف مرحلي أو مستقبلي دون إقحام الشريعة في المعمعة. ومعروف أن ظاهرة لاهوت التحرير قد عمت أمريكا اللاتينية وساهمت في انتصار ثورة نيكاراجوا وتقدم ثورة السلفادور ثم كبحت بتدخلات الفاتيكان الذي يقوده بابا موالي للولايات المتحدة. وهو في المسيحية ايسر منالاً منها في الاسلام وهذا لخلو الأولي من شريعة يلتزم فقهاؤها بأحكامها ويعتبرونها صالحة دون تحوير لكل زمان ومكان. ولو أنه لم يمنع من تنشُّء اتجاه مماثل في الاسلام المعاصر. وللمفكر والشاعر الهندي محمد اقبال نظرية تصلح لأدلجة لاهوت التحرير الاسلامي استمعت إليها مفصلة في محاضرة القاها نجله جاويد في دمشق / حزيران - يونيو ١٩٨٦ خلاصتها ان في الاسلام ركنين: ثابت ومتغير. الثابت هو العادات، والمتغير هو المعاملات. ومؤدى النظرية أن الثابت في

الاسلام هو الدين الذي يلتزم المؤمن بفرائضه. أما المتغير فهو الحياة الاجتماعية المنظمة بشريعة الاسلام. والشريعة لاتكون ثابتة لأن الحياة تتغير وتستدعي قوانين جديدة لتنظيمها. ولذلك قال إقبال بخلود الاسلام ولم يقل بخلود الشريعة. ومايراه إقبال متقرر في مجرى التاريخ الفعلي؛ فالأديان باقية بينما الشرائع والقوانين تتغير من حولها. ولعل الأسباب التي تفرض بقاء الدين هي نفسها التي تفرض تبديل الشرائع، وهي الحياة بمفارقاتها المعقدة التي تخلق لدى الانسان العادي حاجة مزدوجة إلى حفظ علاقته مع السماء، وفي نفس الوقت تغيير القوانين التي تنظم علائقه الأرضية. ويتمثلن في شخصية إقبال من جهته مسلك « لاهوت تحرير» يستند إلى نظريته: فهو مسلم، مؤمن، صادق الايمان، وهو مناضل ضد الاستعمار الأجنبي والاستغلال المحلي ومن أجل حكومة اسلامية عادلة تتبنى القوانين العصرية وتقبل من أحكام الفقه مايتلاءم مع حاجات العصر. وله قصيدة عنوانها «لينين أمام الله» حاول فيها دمج رسالة لينين في أشواقه الاسلامية المشوبة بمزاجه الصوفي (ديوان جناح جبريل - تر. عبد المعين الملوحي. دمشق ١٩٨٧).

مهما يكن فإن بلوغ هذا الشأو في وسط ديني يتطلب عقلية متعددة مصادر الثقافة قلما يتحلى بها رجال الدين. ويصعب التنبؤ إن كانت طريقة إقبال ستجد لها صدى لدى المؤمنين أو تتكرر غرارات الخالصي والخراساني والقسام، التي قد تكون نضجت في ظروف لم تعد قائمة اليوم.



يرجع الوضع الميئوس منه للعالم العربي إلى اقتصاده الطرفي - الكولنيالي الملحق بالاقتصاد الرأسمالي العالمي. أي إلى الفشل في إيجاد الاقتصاد النقيض للاقتصاد المهيمن بما يسمح بالقطع مع المتروبول الامبريالي الغربي باعتباره مصدر خرابنا الأوحد. إن هذه الحقيقة التي تحظى اليوم بتفهم متزايد من المناضلين المستقلين بفضل الأعمال المتكاملة لكل من مهدي عامل وسمير أمين ومريديهما الجدد من المفكرين السياسيين والاقتصاديين تتشوش بالانهيار الحاصل في العالم الشيوعي، وعدم تقدم التنظيمات الشيوعية العربية بإجابات شافية تشكل ردها على الانهيار يتعدى الحديث الأحادي عن أزمة الديمقراطية في التجربة الاشتراكية الحديثة، مع التمسك غير المفسر لدى البعض بما يسمى النظام العالمي الجديد. أي: النظام الرأسمالي المهيمن بقيادته الأمريكية الصاعدة.

هل للاسلام أن يحدثنا بشيء عن هذه الحقيقة يزيدها جلاء في الفعل الملموس؟

إن السلفية المسلحة تشاطر مداينها الرأسمالي الغربي فرحته بانهيار العالم الشيوعي. وتختلف معه في اقتناص النتائج: الغربي يقول انها دليل على صواب الفكر الرأسمالي وأبدية الاقتصاد الفردي. والسلفي المسلم يرى أن الشريعة يجب أن تملأ فراغ الشيوعية الوافدة بعد أن ثبت فشلها. ولكن لما كانت الشريعة لاتملك اقتصاد بديل فإن مآلها الوحيد هو مواصلة الاندماج في الاقتصاد الرأسمالي الغربي. ومن هنا قلت ان للسلفية «مداين» غربي، لأنهما مع اختلافهما في الاديولودجيا يرجعان إلى «دين» اقتصادي وا حد.

كان سمير أمين قد تحدث في كتابه الأخير «مابعد الرأسمالية» عن نجاح الصين في فك الارتباط مع النظام الرأسمالي والتطور في خط مستقل على أسس مستمدة من الاقتصاد الماركسي. ويتعين علي أن أضيف ان الصين هي البلد الوحيد في العالم الشيوعي، الذي لم يتعرض لانهيار اقتصادي، وانه نجح في تأمين الحاجات الأساسية لمليار نسمة دون أن يضطر إلى استيراد أي مادة استهلاكية حتى نهاية عام ١٩٧٩ حين بدأ الانفتاح الحالي، وأن مايسمى بالأمن الغذائي المفقود في بلدان عربية لايزيد نفوس بعضها عن عدد المتسوقين صباحاً في شارع وانغ فوجينغ ببكين، هذا الأمن الغذائي مضمون للقارة الصينية كلها بما تنتجه هي لنفسها ضمن سياسة قطع الارتباط بالاقتصاد الرأسمالي. ورغم التنازلات التي قدمت بعد الانفتاح للرأسمالية فقد حافظت الصين على وتيرة نموها لأنها ماتزال بعيدة عن الاندماج الفعلي في الاقتصاد الرأسمالي العالمي وقد ساعدها سحق حركة التمرد في ساحة الأمن السماوي على التماسك أكثر لأن الحركة لو نجحت لكانت تسرع في تفكيك الاقتصاد الصيني لصالح الاقتصاد الغربي كما حدث في أوربا الشرقية والاتحاد السوفييتي، وربما كانت الصين ستعود إلى عهد المجاعات التي عاشتها قبل الثورة الشيوعية. وفي هذه التجربة مثال مفيد سنوجزه قبل العودة إلى استجواب الاسلام....

إن السر في تفرد الصين هو ابتعادها عن النموذج السوفييتي في بناء الاشتراكية ونجاح ماو تسي تونغ في تطوير اشتراكية صينية تبدأ من واقع الصين وخصوصيات بيئتها وتراثها. وحقيقة الحال اننا لانملك تصنيف قادة الثورة الشيوعية في الصين كـ: «مجرد شيوعيين» بالوصف السائب الذي يصلح لكل من دعا إلى حكم الطبقة العاملة وأعلن اعتناقه للماركسية اللينينية. فهنا نقف على نعت اتصال ينشدّ به الشيوعي الصيني إلى حكمة الصين التي طورت مفهومات متنوعة في السياسة والأخلاق

والاقتصاد تتوغل في التكوين المعرفي والنفسي للمثقف الصيني الذي يتمارس مع تراث حي لم ينقطع إلا بحقبة انحلال قصيرة أعقبت وصول الاستعمار الغربي إلى القارة الصينية. وقد تصرف قادة الثورة الصينية كحكماء صينيين بقدر ماكانت الماركسية تتعمق في وعيهم كعنصر علمنة تأخذ به الحكمة الصينية مداها العصري: فلا تنغلق الحكمة في مناخها الاقطاعي ولا تتمكن الماركسية في أحادية فكر أوروبي مقطوع الصلة بالقارات لأنه مكتفي ذاتياً، وتبعاً لذلك؛ متعالي الذات غير قادر على رؤية العالم من وراء مصادراته الانفرادية الخاصة به.

▪ هنا يسعني التأكيد أن ارتهان هذه السيرورة الكبرى باسم ماوتسي تونغ هو أبعد من ارتهان اعتيادي لحركة ثورية بموهبة قائد فذ. فالانجاز في جوهره وبالمستوى الذي ناهزه مدين لشخصية هذا القائد بخصوصياتها المحلية التي لم تتعرض لمؤثرات خارجية مخرية. وأقول خصوصيات محلية لأن ماو بدا أقدر على فهم الصين من رفاقه الذين تثقفوا في الخارج - ليو شاوشي وشوان لاي وخليفتهم دنغ شياو بنغ. وإني لأجازف بالقول ان التحصيل الخارجي، في جغرافيا نائية، قد يهيء للحصول على معرفة متقدمة. وربما أسفر عن عالم أو فيلسوف يفكر بعقل ثاقب ضمن التخوم المحيطة بمصدر المعرفة. إلا أن مثل هذا التحصيل قد يسبب خلل في المغيرة يمنع من الرؤية المباشرة، الحية، للمعيوش الفعلي في بلده - المحجوب عن مصدر تعليمه بمسافةمكانية وزمانية تكفي لإحداث التشويش في قياساته. وإني لأذهب إلى حد القول، بعد تبرئة المنهج العلمي / المشترك للفكر البشري/ ان معظم الذين درسوا مجتمعاتهم الشرقية بمعرفة غربية لم يتوصلوا إلى الحقائق الحاكمة في تلك المجتمعات.

لعل ذلك مايجعلني مقتنع أن محمد علي الكبير كان يعرف مصر أكثرمما يعرفها رفاعة طهطاوي. وأن الصين لو تولاها ليو شاوشي وشوان لاي منفردين لكان حالها الآن مثل حال فيتنام التي يعجز قادتها المتثقفون في فرنسا والاتحاد السوفييتي عن إشباع سكانها الذين يزيدون قليلاً عن سكان مدينة شانغهاي، وبعد أن مضى على تحرير بلدهم الصغير أكثر من عشرين سنة. وقد علمت من متابعتي لتجربة الصين على صعيدها نفسه أن السيد دنغ شياو بنغ لم يكن له رأي مسموع في حياة ماو تسي تونغ. وكان هذا في الواقع من حسن حظ المليار نسمة. ولست متأكد اليوم إن كان مجيء دنغ بعد ماو ضروري للانتقال إلى الطور الجديد في حياة البلاد. إلا اني أعرف أن القدر المعلوم من انجازات دنغ إنما ينهض على البناء الذي بناه «الحكيم

ماو». وإن هذا البناء المتين الشامل هومايمنع سياسة الانفتاح من الوصول بالصين إلى ماوصلته شقيقاتها الشيوعيات.

خلاصة القضية فيما يخص الصين أن نهوضها الكبير ماكان يتم لولا الماركسية. والماركسية ماكانت لتفعل فعلها في تلك القارة لو لم تتوطن بحكمتها وموروثها المشاعي وقيمها الحضارية المستوعاة في أذهان أهلها. وينبغي البحث عن سبب خارجي للاختلالات التي مرت بها وتمر هذه البلاد؛ سواء في الثورة الثقافية أم القفزة الكبرى في الصناعة أم سياسة الانفتاح الدنغوي، مع عدم إعطاء المديرين، وبضمنهم ماو، شهادة براءة من حماقات البشر.

نعود إلى استجواب الاسلام لنتعرف على مكامنه في هذه الأيام العسيرة..

إن ماأدعي الدراية به من الاسلام هو ماأوجزته في الصفحات الفارطة. وقد قسمته إلى فرعين: الدولة كما وطدها الأمويون ومعها المدنّية الاسلامية، وبمعنى ما، التجارة الاسلامية. ثم القيم المشاعية واللقاحية التي تمسك بها المغلوبون في هذه التحولات. والدين مشترك بين الفرعين. وعندما نأتي إلى دولنا القائمة فهي من الفرع الأول، مع الأخذ في الحسبان الدقيق أننا نتحدث عن موروثات لاعن وجودات متصلة. أما القيم فقد ذكرت أنها حاضرة في البيئة الاجتماعية والترا كمات في التكوين النفسي: البيئة التي تأخذ بالكثير من التقاليد المشاعية، والتكوين النفسي الذي يمده اللقاح بكره السلطة والرغبة في الانفصال عنها. واستدراكاً أقول ان دعاء المنابر بطول العمر والنصر للسلطان هوتدين يلعب في خانة الأفراد ولايعم الجماهير إلا في العلاقة مع الخارج.. وهذا الاسلام وبيئاته وموروثاته غير معروف لحركة التحرر العربي بالقدر الذي عرفته الثورة الصينية من موروثات حضارتها وحقائق بيئاتها المحلية. ذلك أن القليل جداً منا من يقرأ التاريخ المحلي. التاريخ الذي تعرفه أكثريتنا هوتاريخ أوربا مع شيء من تاريخ العرب الحديث. والقليل جداً من ساستنا ومثقفينا من سعى للتعرف إلى الوسط الذي نعيش فيه مستفيداً من خبرة علمي الاجتماع والنفس. والوسط مرفوض من الجميع قبل دراسته لأنه مناط التخلف – مع التباس في معيار التخلف.. ويطبق على المجتمعات العربية علم الاجتماع الغربي، لا كمنهج، وإنما كمعطيات ومقولات، بينما يستبعد مبدأ نفي النفي الديالكتيكي عند الكلام عن المراحل والتشكيلات في العالم العربي وعموم تاريخ المنطقة. ويرجع مجمل هذه الالتباسات إلى المصدر الوحيد الغربي لثقافة السياسيين والمثقفين.

من الشخصيات القيادية الجديرة بالاشارة في الحركة الشيوعية العربية مؤسس الحزب الشيوعي العراقي يوسف سلمان يوسف المعروف باسمه الحزبي (فهد). كان شغيل يد من أسرة مسيحية في جنوب العراق. لم يحصل على تعليم منظم لا في الداخل ولا في الخارج. وكان يكتب بلغة ركيكة كثيرة الأخطاء النحوية والاعرابية ولا يستشهد في كتاباته بمرجع. ولما برز اسمه في الحركة الشيوعية أوفد إلى موسكو للدراسة في مدرسة كادحي الشرق. وهي مدرسة متواضعة تعطي المناضلين الشيوعيين دروس في التنظيم الحزبي مع ملخصات عن الايديولوجيا الشيوعية كما كان يفهمها ستالين ومعلومات عن تاريخ العالم مستقاة أيضاً من كراريس ستالين والكتّاب الذين اشتغلوا في معيته. وقد انتفع فهد بخبرات التنظيم الحزبي في المقام الأول وطبقها بإبداع في تنظيم الحزب العراقي.

مايميز فهد هو «أميّته». وهذه أعطته تفرد في الوعي الطبقي لم يتكرر في القيادات الشيوعية اللاحقة في العراق. كما وفرت له حصانة جيدة في ساحة النضال الوطني والقومي: في المنحى الأول سعى فهد لضمان النقاوة الطبقية للحزب باستبعاد «الافندية» من عضويته أو ع الأقل في قيادته، وحاول أن يجعله تنظيم خاص جداً للعمال والفلاحين والفقراء. ومن أفكاره الحيوية هنا سعيه لتشجيع تأسيس أحزاب بورجوازية وطنية إلى جانب الحزب الشيوعي أراد منها أن تضم أولئك الذين يأتون إلى الحزب الشيوعي بدافع وطني وهم من غير الطبقات الكادحة، لابعادهم عن الحزب.. في المنحى الآخر استطاع فهد أن يوحد النضال الطبقي بالنضال الوطني بالنضال القومي وجعل مهمة الشيوعي تتسع لهذه الأهداف كلها دون أن تقتصر على الاطروحة الضيقة للطبقة العاملة في بلد فلاحي مستعمر. وكانت اضرابات العمال في عهده مزدوجة المطالب: لحقوق العمال، وضد السياسة البريطانية في العراق، مما جعلها تتركز في المؤسسات الاقتصادية الكبرى التي كانت تحت إشراف الانكليز وهي: النفط والميناء والسكك. وفي ساحة العمل القومي وقف فهد ضد تقسيم فلسطين وإنشاء دولة اسرائيل، وأصدر بيان من الحزب يدعو إلى النضال ضد التقسيم بعد اقراره في هيئة الأمم المتحدة. وكان يَصّدرفيه عن موقف عفوي رافض للمشروع الاستعماري في فلسطين لم يتكيف سلباً بتخريجات أساتذته السوفييت لحيثيات المشروع، ولاإيجاباً بكتابات ماركس ولينين المعادية للصهونية، والتي لم يقرأها على الأرجح.. وطرح فهد مشروع عملي عقلاني للوحدة العربية يقوم على الاتحاد وليس الوحدة الاندماجية ، التي اضطرت الأحزاب الشيوعية فيما بعد

إلى المزايدة بها على القوميين. لكن فهد لم يكن يملك عبقرية ماوتسي تونغ التي ساعدته على مقاومة النفوذ السوفييتي في الفكر والسياسة حتى يمعن أكثرفي محليته. وقد منعه المناخ الستاليني المهيمن من أن يجد، وهو المسيحي الأصل، مايستحق النظر في الأناجيل الأربعة، أو أن يذهب إلى تاريخ العرب ليستخلص منه العبر فضلاً عن أن يربط حاضره بماضيه. ولعل التاريخ المعمم للعالم كما قرأه في مدرسة كادحي الشرق قد أغناه عن تفحص بيئته لاستقراء مايعيش فيها من تقاليد وقيم وأخلاقيات.. (أقول هذا وفي ذهني رحيله المبكر حيث أعدمه النظام الملكي وهو دون الأربعين)

إن مثال فهد يوحي لنا بالأساس الذي يمكن أن ترجع إليه مدرسة سياسية تتصدرها عناصر مناضلة لم تتأهل في الخارج ولم يتشوش ذهنها بالمزيد من النظريات تكون قادرة على إبقاء صلتها بالجماهير بما لديها من لسان مشترك يفتح لها الفهم المتبادل لأنه سليم من رطانة «الافندية». وفي هذا المثال أيضاً نقرأ عوامل الفشل لزعامة بروليتارية وطنية شديدة الصلابة لأنها مع ارتباطها الحميم بالجماهير لم تنظر إليها في خصوصياتها المحلية أو التريخية، وإنما تعاملت معها من منظور الاصطلاح المنمط الذي استخدمت فيه كلمة «جماهير» في الأدبيات السوفييتية، وهو اصطلاح ينطبق دون زيادة على أهل فنلندا والسكان الاسكيمو وفلاحي جنوب العراق.

في هكذا مدرسة سياسية توجد ساحة عمل للاسلام لايبعد أن تتكافأ مع ساحة عمل الحكمة الصينية والتراث الصيني في مدرسة ماو تسي تونغ عندما يتاح لها أن تفرز ماهو محلي مما هو معرفي في ثقافة الخارج. إن الاقتصاد الاسلامي لايوفر البديل عن الاقتصاد الغربي. وإنمايوفره الاقتصاد الماركسي. ونحن لكي نتحرر سنحتاج إلى الأخير مادام تحررنا مشروط بقطع الروابط مع الاقتصاد الرأسمالي الغرباوي. لكن الاقتصاد الماركسي نجح في الصين وفشل في غيرها، لأنه هناك خضع لحكم البيئة وتخصّب بقيمها المشاعية. ولدى الاسلام فرص ممكنة للقيام بدور مماثل بعد استبعاد الدين/ ومن مزايا الصين خلوها من الدين/ وأتقدم فيما يلي بإحصاء أولي لما يشكل عندي مساهمة «الاسلام» في تكييف حركة التحرر العربي على أرضية الوسط. ولعل غيري أن يقف على ماهو أجدى وأنضج...

١- **قيم اللقاح**، وهي جاهلية كما رأينا، إلا أنها تحققت عملياًفي الاسلام من خلال ممايزة نبوة - ملوكية، ثم من خلال: خلافة - ملوكية دامت في الحقبة المسماة خلافة الراشدين. وهذه التجربة لاتعني السلفيين لأنها تخرج عن مفهومهم للحكم الذي يتمثلن عندهم في النظام السعودي، وعند الشيعة في النظام الايراني القائم على التسلط والاعدام الجماعي. إن كُنْهيّة اللقاح هي الدولة البسيطة (التي يمثل تصورها في الثورة الثقافية الصينية وجهها الايجابي) مقابل الدولة المركزية المتسلطة بأجهزتها المعقدة ومؤسساتها المتنوعة الضاغطة على حياة الفرد والمصادرة لحريته في النهاية.

وفي الممارسة عند الراشدين نجد ماسماه أحمد صادق سعد «جمهوريات تسّووية» أقامها الخوارج في ربوع المغرب وعمان. ودولة القرامطة البسيطة شرقي العربيا، ودار هجرتهم في سواد العراق. ولاينصرف ذهن القارئ إلى أن مبدأ الدولة البسيطة هو شأن القدماء في عصر السذاجة والطفولة البشرية. فالغالب على القدماء هو الدول الامبراطورية المعقدة التركيب والعديدة المؤسسات. ومن السذاجة مقارنة الخلافة العباسية بدولة القرامطة أو خوارج المغرب وعمان، بل هي تقارن بالدول البيروقراطية المُرعبة التي تحكم في القرن العشرين. كان سلطان عمان الاباضي يعقد مجلسه خارج باب منزله فيمر به الناس ويسلمون عليه أو يجلسون عنده للتحدث إليه أو عرض مشاكلهم،. أما الخليفة العباسي فكان يتوارى في قصور متداخلة وراء المئات من الوزراء والولاة والضباط والحرس. وإذا أراد السهر للشرب والغناء جلس خلف ستائر بحيث يسمعه المغنون والندماء إذا تكلم ولايرون شخصه. وكانت دار الخلافة التي تضم قصور الخلفاء ومقراتهم تشكل مدينة مستقلة داخل مدينة بغداد ويدير شئونها أكثر من عشرة آلاف موظف وشغيل. وكان من يشتم الخليفة العباسي يقتل ومن يشتم رئيس قرمطي أو خارجي يقال له: اتق الله... إن اللقاحية لاتعترف باحتجاب الحاكم ولاتعطيه من الألقاب سوى مايدل على منصبه، كما لاتسمح له بالتميز في معيشته. وقد قُدِّرت معيشة عمر بن الخطاب حين أرادوا أن يقرروا مرتّبه بمعيشة رجل من قريش ليس بأغناهم ولا بأفقرهم «أي معيشة وسط بلا شظف ولاترف (الأموال لأبو عبيد ٣٤١). والحاكم اللقاحي هو نفسه الحكيم الذي أراده التاو لقيادة الناس؛ لا لحكمهم:

كيف تفرض الأنهار الكبيرة ملوكيتها على مئات الجداول؟

لأنها أوطأ منها.

ذلك مايجعلها ملوكاً على مئات الجداول.

فإذا شاء الحكيم أن يرشد الناس

فعليه ان يتضع

بحيث إذا كان فوقهم لايثقل ظهورهم

وحين يكون في الراس لايشعرون بالأذى

وعندئذ سيكون كل ماتحت السماء مسروراً لأنه مقود به

وقد تكون هذه يوطوبيا إلا آنها ليست انعكاس البساطة في الحس أو السذاجة في الفكر فصاحبهافيلسوف خارج من تِرِّم الاسطورة إلى ترِّم العقل المنظم. بل هي قد انتقلت إلى دائرة الفعل في منعطفات معاصرة كتلك التي شهدت حكم البلاشفة، وجمهورية ماو الشعبية وفيتنام هوشي مين.

واللقاحية على أي حال تراث ملهم لانظام جاهز للدولة. وحين يُقَدَّر لفكرنا السياسي أن يستقل في البحث عن النظم فسيجد بين يديه تجارب موحية يستهدي بها في تشكيل صورة لدولة متطهرة من أسس الاستبداد والقمع، دون الاتكال على النسخة الكلية للبرلمانية الغربية التي يتقرر فيها مصير البلاد بفارق صوت واحد...

٢- **قيم المشاع:** وقد تحدثنا في الافاضة عن تحريم الكنز وتمسك المشاعيين المسلمين، بريادة أبو ذر، به. ونقلت مصادر التفسير وغيرها أن علي بن أبي طالب ذكر الحد الأعلى المسموح باقتنائه من الأموال وهو أربعة آلاف درهم في السنة، تبعاً لأوضاع زمانه. والاسلام الغالب لم يعترف بالتحريم كما لم يتبنى القيم المشاعية في اقتصادياته حسبما تقررت نهائياً في الفقه. وإنما حديثنا عن الاسلام المغلوب الذي رفع أبو ذر وروزبة الاصفهاني رايته. ويتصل هذا الاتجاه بمشاعية المسيح كما تعرضها الأناجيل الأربعة، وهي هناك مشروع متكامل لإقامة معشر شبيه بما أقامه القرامطة في سواد العراق. والأناجيل من أسس المأثور اليَهْمَسْلامي ويقف المرء فيها على مصدر هام للقيم المشاعية التي يتوق مسيحي أو مسلم علماني إلى الانطلاق منها في التنظيم الاقتصادي للمجتمع. وقد حُجبت هذه الفيوض الثرة عن عيون اشتراكيينا رغم أنها كامنة في اللاشعور الجمعي لجماهيرنا، بسب الهيمنة المطلقة للسوفييت على فكرنا الشيوعي. والسفيتة هي المادية الميكانيكية المبتذلة كما عرفت في الغرب وتثقفت بها أجيال من شيوعيي الشرق الأوسط: عرب، فرس، أكراد، وأتراك حملوا اشتراكية غربية المزاج أرادوها بديل ساحق لجميع مالدى

شعوبهم من قيم طورتها حضاراتهم لالوف السنين. ويصعب علي القول انها اشتراكية ماركسية. بل اننا لنملك السبب الداعي للقول أن الاشتراكية السوفييتية كما قننها ستالين ورفاقه في أوربا الشرقية هي كائن غريب عنا بقدر غربته عن الماركسية، التي يجب أن تؤخذ في تمايزاتها عن الفكر الغربي، وبكلمة أضبط عن القيم الغربية. ومعلوم أن مادية السوفييت كانت قدأخذت بالتأرجح مع اكتشاف مقولات نمط الانتاج الآسيوي ونشر مخطوطات ١٩٤٤ ثم الأجزاء المغيبة من الغروندريسّة. وهذه الأخيرة تبين كما يصادر ناشر طبعتها الانكليزية ان ماركس «انساني، ووجودي، بل ووجودي روحاني..»(*) وليس قليلاً هذا الاقرار من مؤلف غربي. والحقيقة ان الماركسية كما تبلورت في أعمال مؤسسيها العظام: ماركس، أنجلز، بليخانوف، لينين، وكما عرفها ومارسها جيل البلاشفة من الروس وغيرهم - روزا لوكسمبورغ، كلارا زنكتين، لونا تشارسكي ... الخ - هي منظومة من الفكر الحي، المتحرك، والشمولي الديالكتيكي تتكامل مفاصلها دون تعارضات جوهرية. وهي تتسم في جملتها باثنتين من السمات الكبرى:

- دقة منهجها العلمي
- نزعتها الانسانية.

وتجتمع في أئمتها الأربعة صفة العالم الشديد في صرامته المنهجية، وصفة الفيلسوف الانساني النزيه، المحب للعدل، والكاره للافتراء والزيف والعدوان؛ إن في العمل الفكري أو في النشاط البشري العام. وقد أظهروا في حياتهم كما في كتاباتهم حساسية عالية ضد الجهل والظلم. وبوصفهم أهل علم فقد خضعوا لشروط التفكير العلمي الحازم ضد التبسيط والاستدلال ومنهج الشروح وكانوا قادرين دوماً على تخطي نظرياتهم وأصول مناهجهم لأجل الاستقصاء الأبعد لحقائق البحث. ولغتهم حيوية نابضة تنم عن شفافية المفكر المترع بالقلبية الانسانية. ويبدو استاذهم كارل ماركس المتتلمذ لهيغل أقرب إلى أن يكون فيلسوف شرقي منه كتلميذ لعالم الماني كلياني القلب عنصري التفكير. وأنا لاأقوم هنا باكتشاف، لأن كارل ماركس قد تتلمذ أيضاً ل غوته ذلك الحكيم العالمي الذي أنجبته ألمانيا ولكن لتدفع به بعيداً عن حدودها. وقد لايكون من الراجح تصنيف ماركس

(*) David Mclellan, Marx's Grundrisse Granada Publishing
London 1979 مقدمة المترجم

كفيلسوف غربي بتلك السجية المقننة لهيغل واسلافه والتي تعطي لمؤرخ الفلسفة أن يتحدث عنه كأحد أحفاد توما الاكويني. بل اني لأظن انه بقدر ماعز على الماركسيين الشرقيين استيعاب منهجه العلمي قدتعذر على الغربيين هضمه كفيلسوف: حيث تتكشف منظومة الدفاع الذاتي للجسد الأوربي عن رفض للقيم الشيوعية كامن في حجارة النشأة الحديثة لأوربا. ولعل الفقر ليس وحده الذي جعل لماركس ذلك الموقع الأثير في الشرق الأقصى بل هو التجانس. إن مابين كتاب التاو الأول والغروندريسة وشائج قربى تزيد على مابينها وبين فينومينولوجيا الروح. تلك الحقيقة التي وعاها عبد الكبير الخطيبي وهو يكتب «الصراع الطبقي على الطريقة التاوية».

ولست أظن أن كارل ماركس بأشواقه المشاعية المعطرة برائحة التراب الشرقي كان سيبدو غريباً على «المسلمين» كما بدا في ثوبه السوفييتي المغربن. كان سيفهم في مسار تاريخ يبدأ من يسوع، الذي أقسم لوناتشارسكي أنه لو عاد اليوم لصار بلشفياً.. وفي أيامنا هذه حيث تعلن أطراف اليسار العربي إفلاسها وتتقدم السلفية لتملأ الفراغ بنموذجها السعودي والايراني، فإن عودة متزامنة لماركس الفيلسوف وتراثنا المشاعي - اللقاحي ستفتح صفحة مقروءة بلا لبس لكل من الأمي والقارئ...

لعل البعض قد طفرت إلى ذهنه للتو تسميات من قبيل اشتراكية عربية واشتراكية اسلامية. وأقول انها أسماء ليست متناقضة في ذاتها/ كما سبق للماركسي البسيط جورج حنا أن اعتبر الديمقراطية هرطقة في المسيحية والمسيحية هرطقة في الديمقراطية/ بل التناقض في استخدامها: فقد كان جميع الذين ابتدعوها، ومعظم الذين روجوا لها، أعداء للاشتراكية، وإنما حملوها للتشويش على الشيوعيين. ليس هذا فحسب بل لعب معظمهم أشواط خيانية في كفاحنا ضد الاستعمار من وراء عدائهم للشيوعية الذي وحدهم مع المعسكر الغربي. ولو أنهم كانوا قد اختاروا هذه التسميات للاشتراكية عن وعي لجذورها في تاريخهم وبذورها في بيئاتهم المحلية لكانوا قدالتقوا مع الشيوعيين بدلاً من ذبحهم كما فعلوا. ولعلهم كانوا سيتوصلون معهم إلى إيجاد شيوعة شبيهة بشيوعية الشرق الأقصى الآسيوية.

٣- **مبدأ زهد الحكام**... مثلنه قادة البلاشفة وشيوعيو الشرق الأقصى. وكان الخروج عليه في البلدان الاشتراكية بعد البلاشفة من مظاهر الانحراف الشنيع في البناء الاشتراكي ومن عوامل نفور شعوب تلك البلدان من «الاشتراكية».

المبدأ طوره المسلمون وقد مر بنا أن معيشة عمر جعلت من الدرجة الوسطى بين الغنى والشظف. وكان هذا في خلافته. أما قبلها فكان يعيش حسب أوضاعه وإمكاناته دون تقيد إلا بالحد المانع من الوقوع في اسلوب الحياة الارستقراطي كما كان يعيش أثرياء مكة قبل الاسلام، والحكام الأمويون بعد الاسلام. ثم تشدد فيه علي بن أبي طالب وعمر بن عبد العزيز لأن كلاً منهما جاء إلى الخلافة في ظروف اشتداد التفاوت بين الفقراء والأغنياء. وقد اعتبره علي من لوازم الائمة دون رعاياهم لأنهم مسئولون عن مواساة الفقراء. وكان ينهى الناس في خلافته عن التشبه به ويحثهم أن يوسعوا على أنفسهم وعيالهم دون الوصول إلى الترف. ولم يكن عيشه قبل الخلافة كعيشه بعدها. فقد كانت له أموال وعاش في يسر. ثم تخلى عن أمواله بعد الخلافة وجعلها وقفاً. وكذلك كان عمر بن عبد العزيز، أمير مترف متنعم من أمراء بني أمية، ثم تجرد عن أمواله ونعيمه في أيام خلافته. وتروي مصادر الشيعة عن إمامهم الثامن علي الرضا الذي كان المأمون قد اختاره ولياً للعهد: «لئن صرت إلى هذا الأمر لآكلن الخبيث بعد الطيب ولألبسن الخشن بعد اللين ولأتعبن بعد الدعة- مكارم الأخلاق للطَبْرَسي الابن ط ايران/ حجر ١٣١١ هـ ص ٧٣» ونقلوا تعهد مماثل لإمامهم المنتظر عند ظهوره...

ويعم الالتزام الخليفة ونوابه على الأمصار، تبعاً لتعاليم عمر بن الخطاب التي أوجبت على الوالي أن لايلبس الملابس اللينة الرقيقة ولايأكل الطعام الملون المنمق ولايركب البراذين - وهذه الأخيرة من صنف البغال كانت تربى وتدرب خصيصاً لأغراض الارستقراطية. ولايشمل الالتزام من هم دون هذه الفئة كالقضاة والاداريين والفرسان. إنما يطالَبون بمراعاة الاعتدال في الانفاق الشخصي تبعاً للضوابط العامة للسلوك الاسلامي العادي. ولم تتضمن تعاليم عمر تقنين الأمور الجنسية، حيث تبيح الشريعة الزواج بأربعة، مع التسرّي بدون حدود قصوى. ويتفاوت زعماء الاسلام في مسالكهم تجاه هذه المسألة، فقد كان محمد وعلي ضعفاء أمام المرأة وكان أبو بكر وعمر معتدلين. بينما اكتفى أبو ذر الغفاري وسلمان الفارسي بزوجة

واحدة، كما لم يتخذا جواري. وتخلى عمر بن عبد العزيز عن جواريه في الخلافة. وكانت له زوجتان قبل ذلك فخيرهما بين الطلاق أو البقاء معه بشروط حياته الجديدة. وينقل عن إحداهما، وهي الأثيرة لديه فاطمة بنت عمه عبد الملك بن مروان، انه توقف عن العلاقة الجنسية طيلة خلافته. وكان في التاسعة والثلاثين حينذاك. ولعلها من المبالغات التي تصاحب أخبار الأشخاص المتفردين.

زهد الحكام، كمبدأ يلزمهم ولايلزم رعاياهم، فرع كبير من فروع السياسات الاسلامية يتضاعف حجم أهميته في ظروف نضالنا الراهنة حيث يذهب حكام العرب الحاليين بنسبة ضخمة من موارد البلد تخصص لمصروفاتهم واعتمادات قصورهم وأفراد عوائلهم وعشائرهم وحواشيهم وحراسهم مع مايهرّب إلى الغرب للايداع في مصارفه المتخصصة بحفظ المنهوبات الكبرى. وهذه المصارف متخصصة أيضاً في الأسرار مما يجعل من المتعذر بالتمام كشف الأرقام الحقيقية لحسابات حكامنا من الخليج إلى المحيط. لكن مانشاهده بالعين المجردة يكفي للاعلان أن معيشة هؤلاء الحكام هي من العوامل الأساسية في الأزمة الاقتصادية لكل بلد عربي. ومرة أخرى أقول ان زهد الحكام ابداع سياسي ولاعلاقة له بالدين لأن المؤسسة الدينية ثرية وباذخة دائماً، ولا هو نمط قديم للحياة لأن أغنياء وحكام الأزمنة القديمة كانوا هم الأكثر ترفاً وبذخاً في جميع العصور...

٤- **مبدأ الطاعة المشروطة:** منصوص عليها في الآية ٥٩/ نساء: ﴿يأأيها الذين آمنوا أطيعوا الله ورسوله وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله ورسوله..﴾ذلك أن أولي الأمر - الحكام- قد يأمرون بشيء لايرضاه الناس فعندئذ يرجعون إلى «كتاب الله وسنة رسوله». وهي الحَكَم بين الراعي المسلم ورعيته. فالطاعة إذن مشروطة باتباع الحاكم للشريعة، ومسموح للرعية، أو هو واجب عليها، ان تخلع الطاعة مستندة إلى شريعتها. وهومبدأ يندرج في باب مايسمى اليوم «سيادة القانون» المقيِّدة لسلوك الحاكم والمحكوم. وكان هذا في عهد محمد وخلفائه الأقربين. أما الخلفاء الأمويون والعباسيون فإن فقهاء القرنين الأول والثاني حرموا طاعتهم. وكان بعضهم يقول: «مابالي صليت لغير القبلة أو اطعت سلطاناً ظالماً». فالطاعة المشروطة هي من شأن العلاقة بين الحاكم العادل والرعية. وقد اختلف المسلمون حولها فنص بعض فقهاء القرون اللاحقة على شمولها للحكام

الفاسقين وعدم مشروطيتها. وتمسك آخرون بالنص القرآني في اشتراط الطاعة: وترك لنا الفريقان تراثين متضاربين أحدهما يجعل طاعة الحاكم من فروض الدين عادلاً كان أم ظالماً ولايقيدها بشروط. والآخر يحرم طاعة الظالم ويجعل طاعة العادل مشروطة. ويتداخل هذا الأخير مع التراث اللقاحي، لكني خصصته بالكلام من أجل المقارنة مع قاعدة الضبط الحديدي التي سادت في الحركة الشيوعية وتمسكت بها القيادات التي وصلت إلى السلطة لتطبق على أساسها نظام ديكتاتورية البروليتاريا. وكانت من مظاهر الخلل في النظام السياسي للدول الاشتراكية لأنها صادرت حق المعارضة المتضمن في مبدأ الطاعة المشروطة.

إن تراث الاسلام مفيد هنا. لاسيما وأن التمسك بهذا المبدأ تموذج في وقائع ومظاهر وأشخاص، ولم يكن فكرة عارية. وقد وُجد حكام وقادة التزموا به، ومعارضون حثوا أتباعهم على رفعه في وجه السلطة وفقهاء ومتصوفة أدلجوا له وطبقوه بأنفسهم في علاقاتهم مع ولاة الأمر. وفي المبدأ مع ذلك إشكال يقع في مرجعيته التي تنحصر في القانون الشرعي الملزم للحاكم والمحكوم. ومع التخلي عن هذا القانون لصالح قانون وضعي لايزول الاشكال، لأن القانون ليس صيغة ناجزة صادرة عن إجماع، وإنما تعبير عن وجهة نظر وموقف معين. والمعارضة في العصر الحديث لاتقف عند المطالبة بتطبيق القوانين وإنما قد تسعى لإلغائها. والقانون لايصلح حكماً بين الدولة ورعاياها حتى لو جرى تشريعه من طرف برلمان، إذ المعروف أن القوانين البرلمانية تصدر بالأكثرية لا بالاجماع مما يعني وجود قطاع من الشعب غير موافق عليها. وهذه عقدة عسيرة الحل وليس هاهنا موضع بحثها.. وتبقى للمبدأ في شتى الأحوال قاعدته العامة التي تمنع السلطة، كما القيادة، من الاستبداد بقراراتها وتبيح للناس عدم التقيد بما لايتفق مع حقوقهم أو مع آرائهم من سياسات.. ولو أتيح لي أن أكون عضو في قيادة حزب شيوعي ، وليس غيرالحزب الشيوعي من يتصدى للمهام الجليلة، لكنت سعيت إلى تعديل مبدأ المركزية الديمقراطية بمبدأ الطاعة المشروطة بدلاً من الاستناد إلى نظرية المطلق والنسبي التي لخصها الشيوعي العراقي ماجد عبد الرضا بلسان الجميع.

❖ ❖ ❖

الحديث الذي اخترته لإضاءة العنوان لايتصور صدوره عن النبي محمد، إلا أنه ورد في مصادر معتمدة وقديمة - صحيح مسلم، سنن التِرْمُذي، سنن الدارمي، ومُسند أحمد - مما يسجل وطأة الأحداث المبكرة التي عاشها الناس في أذهان المسلمين.. وهناك إضافة على الحديث في بعض رواياته تقول «فطوبى للغرباء» ترين عليها رؤية صوفية. والمتصوفة الأقطاب عاشوا غربة الاسلام، الذي انفصل عندهم عن العقيدة بالغاء الواسطة - الوحي- ليكون الصوفي حر في علاقته بالسماء. وكان أقطاب التصوف غير مؤمنين بالأنبياء، ويكرهون الدولة ورجال الدين، وكانوا مشاعيين في نظرتهم للأموال ويحبون الفقراء. وكان أحد كبرائهم عبد القادر الجيلي يتمنى لو امتلك الدنيا حتى يعيد توزيعها على الجياع. وسافر أبو يزيد البسطامي إلى مكة فخرج له إنسان في الطريق وسأله: أين تريد؟ قال أريد الحج. قال: كم معك؟ قال مئتي درهم. قال: أنا ليس معي ولادرهم وعندي عيال فهل لك أن تعطيني دراهمك وأقف لك في هذا المكان وتطوف حولي سبع مرات فيكون حجك؟ قال نعم. وأعطاه المئتين وطاف حوله سبع مرات وعاد إلى بلدته.

بفضل حضوره في مركز السيادة لايشعر السلفي بالغربة التي كان يشعر بها الصوفي. وسيعسر عليه من ثم أن يكون أكثر من رجل دين. والتاريخ لايصنعه رجال الدين، الملحقين على الدوام بمواكب الدولة، وإنما وعي الغربة، الذي فيه تكمن القدرة على الخلق.. وحيث تستمر العصور في سيرها يستمر الاسلام في غربته بينما يزداد السلفي قرباً من مواطن السيادة التي تستقر فيها الدول. وبذلك تزداد علاقته بالاسلام تأزماً: فالاسلام غريب، والسلفي مقيم، والاسلام كائن تثريخي والسلفي يعيش خارج التاريخ، فلا يعود انطباقهما على بعضهما أسهل من انطباق المربع على الدائرة.

إن فهم الاسلام بوصفه كائن تثريخي يعني فهمه في غربته. لأن الكائن التثريخي مرهون بلحظات فعله المشروطة بالزمن، فهو لايكون أبدي الحضور إلا في عين العقيدة. والاسلام يؤخذ بالعقل لا بالتقليد. وهذه قاعدة أجمع عليها المجتهدون وأكدها الغزالي الذي اعتبر العقيدة حجاب. ومايؤخذ بالعقل مش هو الدين، الذي هو موضوع خالص للايمان. وعندما نسلس العنان لهذه القاعدة فلابد من الوصول إلى القطيعة مع الاسلام، أي التعامل معه من حيث هو كائن تثريخي، أي كائن

غريب، بمعنى غير حي، وغير فاعل كما كان في عصوره المسماة باسمه. ومعرفة الاسلام في غربته لايقدر عليها السلفي لأنها معرفة عقلية، والسلفي محجوب بالعقيدة.. قد يكون الماركسي هو من يقدر على التعاطي مع هكذا غريب إنما بشرط أن يكون قد تلقى الماركسية بالفروندريسة. وهذا شرط قد يكون مخصوص بالماركسي العربي، والشرق أوسطي عموماً، خلافاً للماركسي الصيني. لأن الأخير كان يتعامل مع تراث حي يعيشه بنفسه وغير مقطوع عنه بعدة قرون من الهمجية العثمانية وهو بالتالي لايحتاج إلى جهد خارق حتى يعيد اكتشافه. وقد تم تصيين الماركسية لاعن طريق عمل عقلي بل من خلال الممارسة الاجتماعية.. أقول هذا أيضاً لأن الماركسية كمنهج علمي لم تصل إلى الصين. وإنما وصل إليها ماركس / الفيلسوف، الانساني، الروحاني، ذو الأشواق المشاعية والمبشر بمجتمعات لاتحكمها دول. والماركسي العربي/ المقطوع عن تراثه الحضاري بالهمجية العثمانية، وعن ماركس بعقيدته السوفيتية وتأهيله الغربي/ سوف يحتاج إلى جهد مزدوج يرجع به إلى : ماركس الفيلسوف الانساني الروحاني، المشاعي الأشواق، واللقاحي الرؤية، وإلى تراثه الحضاري بما فيه من قيم يحملها الاسلام في غربته. وستكون تلك وحدها هي بضاعة الاسلام في العصر الجديد. وهي كما ترى أكثر مما أراده توينبي من الاسلام الذي يختلط عنده بالدين.

هل يسمح لنا الحديث عن تراث الاسلام وقيمه الحضارية بالحديث عن مسلم مغترب؟ هذا يفترض عودة شخصية لاسم بعينه يتحدث بتلك اللغة عينها التي تحدثت بها اللزوميات أو تحدث بها الرازي أو أبو ذر أو حمدان. ولاطريق إليها سوى مذهب الرجعة الشيعي. وإلا فالاسلام الغريب هو علاقة عقلية تجمع مابين القيم الحضارية للوسط والحياة الحديثة لتحقيق المطالب التي بسطناها في هذه السطور. ومايثير التساؤل هنا هو الدين. وقد قلت ان الدين يبقى مع زوال الشرائع وتطور المذاهب الفكرية والاجتماعية وانه مقطوع الصلة بالتراث أي أنه ليس من عناصر التكوين الثقافي للانسان.

وهل يساهم الدين الاسلامي في التعبئة ضد الغرب؟ تجارب الشيعة تجيز الجواب بنعم، ولكن بالشروط التي حددناها، وأوجبُها التوافق بين الموقف الديني والقيم الجماهيرية المتوجهة ضد الاستبداد المحلي والعدوان الخارجي. ويبقى الفعل

الأنجع في عموم الساحة للقيم التي تفعل في غياب الدين.. إننانقف دائماً على «شعور اسلامي» يوجه الجماهير في الأحداث الكبرى للصراع مع الغرب؛ متكاملاً مع هذه القيم وليس بالضرورة مع فروض التدين، أو «الشعور الديني». وهذا «الشعور الاسلامي» صار يتقيد أكثر فأكثربالهوية القومية، فالجماهير العربية تهتاج لعدوان غربي على بلد عربي أكثرمما يحدث لها في حالة بلد اسلامي. وجماهير ذلك البلد بدورها لاتتحرك ضد هكذا عدوان بنفس وتيرة تحرك الجماهير العربية. وماتشترك فيه الجماهير المسلمة على اختلاف البلدان هوتلك القيم الحضارية للاسلام، والتي هي في تحليلها الأخير جزء من قيم الشرق، التي تسمح له بالتوحد ضد العدوان الغربي بعيداً عن اختلافات الأديان والقوميات.

فهرس الموضوعات